

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la
Comunidad de Madrid**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Salvatore Madonia

Directoras

**Elena Casado Aparicio
Ana Isabel Planet Contreras**

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la
Comunidad de Madrid**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Salvatore Madonia

DIRECTORAS

Elena Casado Aparicio

Ana Isabel Planet Contreras

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la
Comunidad de Madrid**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Salvatore Madonia

DIRECTORAS

Elena Casado Aparicio

Ana Isabel Planet Contreras

Madrid, 2017

A mi familia
por seguir siendo mi seguridad en una vida de incertidumbres.

A Estelle, por regalarme una sonrisa.

A todas y todos las/los jóvenes musulmanes de este trabajo de campo
por enseñarme mucho más de lo que aquí se intentó transmitir.

“Un etnógrafo, más allá de los métodos y de sus pluralidades, es aquel que cambia los puntos de mira sobre el mundo. En concreto, trata las cosas presupuestas como si fueran extrañas. Si tuviera que decir qué es la etnografía diría eso: invertir los términos de la cuestión” (Dal Lago, entrevistado en Giambalvo, 2003: 6).

P: *Te hago la última pregunta, ¿Si en este estudio sobre jóvenes musulmanes te gustaría decir algo, algo que no hemos tratado o añadir algo...?*

R: Como joven musulmán..., uff. No puedo transmitir más que optimismo porque yo veo un mundo mejor dentro de poco.

P: *¿A qué te refieres?*

R: Todo, como está evolucionando todo, veo un mundo más abierto.

P: *¿Sobre la realidad de los jóvenes musulmanes en España?*

R: Sí, sí. O sea, veo más aceptación de la comunidad y más aceptación por nuestra parte. Veo más integración, y más integración...

P: *Es importante...*

R: Sí, es ya... importante para poder vivir en paz ¿comprendes? Para ya dejar de tener que reivindicar nuestra identidad y vivir en paz ¿comprendes? O sea, es un mundo en el que yo llegue y sea Muhammad y ya está, digo... ¿comprendes? Que no haga falta que le describes que eres musulmán porque ya sepa... Nada, "hola Muhammad, ¿qué tal?" y ya está. Y no me ofrezcan una cerveza porque ya sepan que soy musulmán, [Risas], ¿comprendes? [E. 19, chico, de origen sirio, 24 años].

AGRADECIMIENTOS

Las personas que han participado de un modo u otro en este trabajo se multiplican por las sendas de una etnografía larga y emocionante que me llevó a encontrar mucho más de lo que aquí se comentó. A todas y todos ellos va entonces mi más profundo agradecimiento por todo aquello que me enseñaron.

A mis directoras Elena Casado Aparicio y Ana I. Planet Contreras que nunca me indicaron un camino hecho y siempre supieron acompañarme en mi propio caminar.

A Stefano Allievi por haberme acercado a la sociología del Islam.

A Vincenzo Romania que me enseñó los fundamentos de la etnografía.

A Virtudes Téllez, Layla Jandali y Kevin McDonald por su preciosa e indispensable ayuda en la investigación.

A Ramón Grosfoguel, Saba Mahmood y Catherine Miller por haberme acogido y dirigido en mis diferentes estancias de investigación en Estados Unidos y en Francia y a la beca de investigación FPI en el Taller de Estudios Islámicos Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid¹ que me permitió dedicarme enteramente a la investigación.

Al departamento y a la secretaría del Departamento de Sociología V de la Universidad Complutense de Madrid y a los de “ordinaria”, Carmen, Silvi, Pablo por su amabilidad y sus cariños “ordinarios”.

A la gran familia del TEIM, a Bernabé López García por haberlo fundado y a Miguel y Ana por seguir dirigiéndolo en el mismo espíritu de su fundador. A Carmen, Arturo, Fernando, David, Luciano, Soufian, Fátima y Daniel que con sus charlas y sus críticas me indicaron otras formas de investigar.

A las “campus Paty”, Ele, Laura y Lorena por nuestras terapias de grupo.

A Antonio y Amparo que conocí en la universidad y acabamos en los bares.

A Bisher, Amjad, Ahmad, Maysa, Salam, Izzat, Ibra, Wail, Usama, Sirin, Abdorrahman por sus amistades y su innegable necesidad en este trabajo etnográfico.

¹ En el marco del proyecto de investigación El Mundo Árabe Islámico en Movimiento: Migraciones, Reformas y Elecciones y su Impacto en España, CSO2011-29438-C05-01, Ministerio de Economía y Competitividad. España.

A los Mari Angeles Lakers y la cancha de Lavapiés.

A mis amigos de toda la vida y a los madrileños.

A la causa siria que me hizo ver lo que el mundo sigue negando con su indiferencia.

INDÍCE

<i>Resumen</i>	15
<i>Abstract</i>	17
<i>Enmarcando el debate</i>	19

PARTE I

“EL ISLAM COMO DESAFÍO/PROBLEMA”: EL META-CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 1. VISIONES Y CONSTRUCCIONES DEL ISLAM COMO “OTRO”

<i>Introducción</i>	33
<i>1.1 Génesis y desarrollo del Islam como inmigrado</i>	37
<i>1.1.2 Construcción y establecimiento del Islam como enemigo</i>	42
<i>1.1.3 Tiempos que cambian: La evolución de un Islam autóctono</i>	45
<i>1.1.4 Debates actuales y debates futuros: ¿Un Islam europeo o un Islam europeizado?..</i>	48

CAPÍTULO 2. PASADO Y PRESENTE DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA: UNA RADIOGRAFÍA DEL “ISLAM ESPAÑOL”

<i>Introducción</i>	59
2.1 EL ISLAM HISTÓRICO Y EL ISLAM ACTUAL EN ESPAÑA	63
<i>2.1.1 Aproximaciones históricas y culturales</i>	63
<i>2.1.2 El marco legal</i>	64
<i>2.1.3 Los hijos desconocidos</i>	67
2.2 EL ISLAM COMO AMENAZA CULTURAL E IDEOLÓGICA	75
<i>Introducción</i>	75

2.2.1 La vuelta del “moro” y la progresiva compartimentación de los saberes.....	78
2.2.2 La cosmovisión nacional-católica y los procesos de institucionalización de la religión isámica en España.....	83
2.3 LOS JÓVENES MUSULMANES EN LOS ESTUDIOS EN ESPAÑA: HIJOS INMIGRADOS O HIJOS SOSPECHOSOS.....	87
<i>Introducción.....</i>	<i>87</i>
2.3.1 La evolución de los estudios sobre migraciones islámicas en España.....	89
2.3.2 El marco culturalista.....	94
2.3.3. El marco securitario.....	98

PARTE II

LO DICHO Y HECHO SOBRE JÓVENES MUSULMANES: EL CONTEXTO DEDUCTIVO DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 3. EL ISLAM Y LO MUSULMANES COMO CONTRUCTOS CIENTÍFICOS: UNA CRÍTICA AL ETNOCENTRISMO

<i>Introducción.....</i>	<i>105</i>
3.1 ¿Un etnocentrismo enmascarado?: el musulmán “tipo ideal”.....	113
3.1.2 Teorizando desde el paradigma de la diáspora: problemas y aporías.....	128
3.1.3 ¿Quién necesita identidad islámica?: el musulmán político.....	140
3.1.4 Desde la diáspora hacia el transnacionalismo: el musulmán aculturalizado.....	153
3.1.5 ¿Puntos de mira?: el musulmán desde la alteridad científica o el constructivismo investigador.....	162

PARTE III
EL METODO ETNOGRÁFICO: CONTEXTO INDUCTIVO
DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 4. METODOLOGIAS EN PROCESO: MODOS Y MANERAS DE MIRAR Y MIRARSE

<i>Introducción</i>	175
<i>4.1. El método etnográfico</i>	180
<i>4.1.2 Dónde encontrar a los jóvenes musulmanes españoles y el campo de investigación</i>	191
<i>4.1.3 El cómo relacionarnos con los jóvenes: el método etnográfico y las “preguntas de investigación”</i>	204
4.2 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	213
<i>4.2.1 Prácticas y estrategias etnográficas</i>	213
<i>4.2.2 Notas etnográficas, fotos y grabaciones casuales</i>	218
<i>4.2.3 Observación virtual</i>	221
<i>4.2.4 Entrevistas etnográficas</i>	227

PARTE IV
EL ANÁLISIS DE INVESTIGACIÓN: UN DIÁLOGO ENTRE EL METODO
INDUCTIVO Y LA REFLEXIÓN DEDUCTIVA

<i>Introducción</i>	235
UNA ACLARACIÓN TEÓRICA.....	241
UNA ACLARACIÓN ETNOGRÁFICA.....	249

CAPÍTULO 5. MULTI-SOCIALIZACIÓN E IDENTIDADES MÚLTIPLES.....251

5.1 SER ESPAÑOLES Y ESPAÑOLAS MUSULMANES Y MUSULMANAS...253

5.1 ¿Bi-culturalismo o relaciones intra-generacionales e inter-generacionales?.....253

5.1.2 Praxis socio-relacionales y preceptos religiosos en las relaciones socio-amistosas.....260

5.2 ORTODOXIA Y ORTOPRAXIS: LA RE-CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS TEXTOS SAGRADOS Y LA “CULTURA ISLÁMICA.....264

5.2.1 ¿Hibridación cultural?.....264

5.2.2 Visiones culturales y reinterpretaciones religiosas.....269

5.3 IMÁGENES ESPERPÉNTICAS: DIFERENTES REPRESENTACIONES SOCIALES DEL ISLAM.....274

5.3.1 La experiencia negativa del ser diferente.....275

5.3.2 Una mirada hacia Europea.....279

5.3.3 Redes sociales e imágenes contestadoras.....281

5.3.4 ¿Y las mujeres qué?.....285

5.3.5 Concluyendo. “Sisani: Multi-socialización y comunicación”.....292

CAPÍTULO 6. INSTITUCIONES RELIGIOSAS: ESPACIOS DE REIVINDICACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL ASOCIACIONISMO MUSULMÁN EN ESPAÑA.....299

6.1 ESPACIOS INSTITUCIONALES Y FORMAS RELIGIOSAS COMUNITARIAS.....301

6.1 Comunidades islámicas: la mezquita como espacio socio-cultural complejo.....302

6.1.2 La infancia y adolescencia en la mezquita.....306

6.1.3 Los atentados del 11M y la respuesta del “buen musulmán”	309
6.1.4 La juventud como momento de crisis identitaria grupal “nosotros-musulmanes” “ellos no-musulmanes”	312
6.2 NUEVO ASOCIACIONISMO JUVENIL MADRILEÑO: UN EJEMPLO DE ISLAM AUTOCTONO.....	319
6.2.1 Experiencias cívico-sociales y formas de participación colectivo-religiosas: dos ejemplos del nuevo asociacionismo español-musulmán.....	320
6.2.3 Concluyendo: los atentados de Charlie Hebdo y la respuesta “nosotros” jóvenes, musulmanes y españoles.....	325
CONCLUSIONES.....	329
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	341
ANEXOS.....	383
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	386

RESUMEN

En el debate público actual la presencia y la evolución del Islam en Europa sigue suscitando miedos y desconfianzas, con imágenes de mundos en guerra donde, más allá de un desencuentro entre culturas, se llega a plantear un choque entre civilizaciones.

Investigar sobre jóvenes musulmanes españoles y europeos no es una tarea fácil si tomamos como punto de partida la lectura de buena parte de la bibliografía existente. Las huellas de un etnocentrismo, de un eurocentrismo orientalista, siguen influyendo en la agenda y los intereses de unos investigadores interesados en analizar cuestiones como la integración, la aculturalización o la posible radicalización de los jóvenes, presentados como una minoría problemática con necesidad de integrarse en una mayoría compacta y homogénea.

El debate sobre el Islam europeo o el euro-Islam parece también frenado en su legitimación intelectual o moral por el trabajo de algunos expertos, representantes de la comunidad islámica europea que, desde arriba, intentan formular interpretaciones religiosas de un Islam más acordes con los procesos de secularización político-social, laicización de la esfera pública e individualización de la religiosidad que caracterizarían, una vez más, un contexto occidental homogéneo. Nuevamente, se propone un Islam prefabricado que los jóvenes deberían seguir para poderse integrar a la sociedad occidental de modo más conforme.

En el contexto español, parte del debate público y de las investigaciones más recientes coinciden en la peligrosidad del colectivo juvenil musulmán indicándolo como un problema al cual se enfrentará la sociedad en el futuro más próximo. El terrorismo y la probable radicalización de los jóvenes entran también en las preocupaciones principales de las instituciones estatales que empiezan a desarrollar políticas y actuaciones con fines de control.

Esta tesis doctoral surge como oposición y crítica a estos debates que ejemplificando la realidad socio-cultural poco o nada nos dicen sobre las problemáticas y aspiraciones de los jóvenes estudiados. Por eso, más que con unos objetivos predeterminados la investigación se inició como curiosidad amplia sobre lo que hacen estos jóvenes en sus día a día, donde están o se encuentran, qué problemas, necesidades y aspiraciones tienen en tanto que jóvenes y como musulmanes.

El enfoque investigador nos llevó a optar por una etnografía participante que nos permitiera conocerles directamente para así poderles escuchar en sus contextos y sus entornos socio culturales cotidianos y de ahí, desde sus vidas diarias, poder observar la evolución de un Islam cotidiano, producto y consecuencia de unas prácticas y maneras de vivir la propia religiosidad contextualizadas.

Pasado un primer momento de exploración etnográfica la evidencia de su ser españoles y sentirse parte integrada de su sociedad en la que han nacido o se han socializado nos llevó a intentar superar la dualidad del nosotros/ellos de las oposiciones entre culturas para asumir el proceso de construcción de un Islam cotidiano, autóctono y contextualizado como evolución identitaria de unos jóvenes que son parte activa de su sociedad. “¿Cómo y en qué manera los jóvenes musulmanes y españoles van desarrollando el proceso de construcción de la propia musulmanidad en un contexto minoritario?” es la pregunta de investigación que se formuló a lo largo de la investigación y que nos permitió delinear las confrontaciones y mediaciones continuas que los jóvenes van desarrollando en sus cotidianidades como musulmanes y españoles, en dialogo con sus entornos sociales y no en conflicto con ellos.

El objetivo principal de delimitar este proceso de construcción identitario autóctono nos llevó, en tanto que objetivos secundarios, a profundizar en las experiencias de vida de estos jóvenes en sus diferentes contextos de multi-socialización como sus familias, sus redes de amistad, sus entornos escolares y de trabajo. Posteriormente se describió la evolución grupal de los jóvenes en su relación con las comunidades que frecuentan los centros culturales islámicos y mezquitas y su progresivo distanciamiento y búsqueda de espacios asociativos con mayor libertad organizativa y decisional. Por último, se analizaron las actividades y las iniciativas de dos asociaciones juveniles recién formadas como ejemplo de construcción de nuevos espacios de socialización colectivos que producen prácticas e interpretaciones autóctonas de la religión islámica.

Las conclusiones de este trabajo describen unos jóvenes musulmanes españoles plenamente integrados y parte activa de su sociedad donde, lejos de representar un nuevo problema, podrían aportar soluciones nuevas y originales a los problemas ya existentes. Si bien no es preciso poder definir su posible evolución como colectivo islámico que quiera asumir un rol representativo en el futuro, si es posible afirmar que su evolución es

ya un proceso en desarrollo que empieza a trazar sus diversidades y diferencias con interpretaciones religiosas o imágenes socio-culturales que les son ajenas.

ABSTRACT

The actual presence of Islam and Muslims in Europe is one of the most highly visible and problematized current debates where the young Muslims are usually portrayed as the biggest concern when approaching the future evolution of Islam in Occident. Integration, acculturation and their possible radicalization are still the principal issues of the research agenda very often influenced by a prevailing ethnocentrism and eurocentrism that still describe the successive generations of Muslim like a problematic, when not dangerous, minority that should be integrated in a compact and homogenous majority.

On the other hand, on behalf of the representatives of the religious Muslim groups in Europe, a kind of a prefabricated Islam is offered like a guide or opportunity to foster the integration of these young Muslim generations. This Islam is supposed to be more adjusted to the process of individualization and secularization that has transformed the continent in the last centuries.

In the Spanish context, part of public opinion and some scientific researchers warn about the possibility of a progressive and dangerous radicalization of young Muslims groups. Accordingly, we are registering the implementation of the first State's measures to prevent the radicalization of certain social groups and the development of tight police control over some of these groups and individuals.

The aim of present research is a direct critic at this debate where there is no space for the real problems and necessities of young Muslims. For that reason, leaving aside pre-fixed objectives we started this investigation with a general curiosity about what young Muslims do in their everyday life, where they stay or meet each other, what problems, necessities and aspirations they have. We decided to take an ethnographic and participative approach that would permit us to meet this sector of the society in their everyday life contexts, and from this position we could observe the daily evolution of their religiosity through their contextualized practices and actions.

Our main question is "How and in which way the young Spanish Muslims are able to build their religiousness in their daily life experiences in a minority context". The goal of this

investigation is a comprehensive and not descriptive approach applied to the observed phenomenon, focusing on the process of confrontation and mediation that young Muslims are developing in dialog and not in conflict with their society.

The necessity to define this process of construction of an everyday Islam explains the evolution of our secondary objectives of the investigation, in which we focus on the dialogic relationship of the young Muslims with their family and friends both in the school and the work context. Furthermore, we try to describe the construction of a collective identity through the description of young Muslims associations' evolution. In order to do so we pay attention to activities and initiatives of two new associations like an example of new space of socializations where the young Spanish Muslims are practicing and developing an autochthonous Islam.

The conclusions of this work describe the young Spanish Muslims as people integrated in the society, where they are playing an active role. It is still premature to speak of a leadership or about the possible future representation of the Islamic community in the country, but this investigation reflects the current process of constructing new forms of living an everyday Islam that constitutes the reality of the young Spanish Muslims.

“Un borracho está buscando con afán bajo un farol. Se acerca un policía y le pregunta qué ha perdido. El hombre responde: «Mi llave». Ahora son dos los que buscan. Al fin, el policía pregunta al hombre si está seguro de haber perdido la llave precisamente aquí. Éste responde: «No, aquí no, sino allí detrás, pero allí está demasiado oscuro»” Watzlawick (2013:13).

“Ahora pienso que el mundo sea un enigma benévolo, que nuestra locura hace terrible porque pretende interpretarlo según su propia verdad” Eco (1988: 114)².

Sobre la presencia del Islam en Europa se ha dicho y se ha escrito mucho, incluso demasiado; tanto que podemos hablar de la existencia de un Islam “de papel” en el que los musulmanes han sido ampliamente descritos, categorizados, seccionados, representados..., pero poco, o nada, nos dicen sobre sus condiciones de existencias reales, sobre el Islam “de carne y hueso” (Allievi, 1996). Eso, como apunta Ana Planet para el caso español, se debe, entre otras cosas, a que todavía hoy en día la gran mayoría de los trabajos académicos sobre musulmanes parecen centrados en “explicar la variedad de prácticas religiosas o de tradiciones culturales que se pueden englobar bajo el término de «islámico» nos lleva a mantener una actitud de valoración ante determinadas prácticas, considerándolas en términos de ortodoxia o heterodoxia respecto a un Islam «ideal» situado fuera del tiempo o del espacio y, por tanto, inexistente en términos prácticos” (Planet, 2008a).

Si no queremos seguir como el policía del cuento de Watzlawick necesitamos entonces resituar tanto las prácticas religiosas como las tradiciones culturales de los musulmanes españoles y europeos, desarrollados todos en un mundo sociocultural y simbólico, en el que dichas prácticas adquieren su significación primaria. Un mundo en el que las formas religiosas son presentadas a nivel institucional, étnico-grupal y societario como fijas y estructuradas en términos de “religión”, pero que, como mostraremos, vienen a ser

² “Ora penso invece che il mondo sia un enigma benigno, che la nostra follia rende terribile perché pretende di interpretarlo secondo la propria verità” [Todas las citas en otro idioma serán traducida al español y, cuando se considere necesario se incluirá la versión original a pie página. Se dejarán en original las que aparecen ya en nota de página].

construidas, deconstruidas y reconstruidas en términos de “religiosidad” (Simmel, 2002), afectadas por procesos de resignificación de las praxis subjetivas del vivir y entender la propia espiritualidad continuos, articulados y complejos. Siguiendo a Simmel, creemos que “el comportamiento religioso no está ligado exclusivamente a los contenidos religiosos, sino que es una forma humana general, que se realiza no sólo a partir de temas transcendentales sino igualmente debido a otros motivos sentimentales” (Simmel, 2002:40). Esta separación, entre lo “objetivo” y lo “subjetivo” hace posible la ubicación de la “religiosidad” desde un punto de vista más amplio (Simmel, 1998, 2005).

En este sentido a lo largo de nuestra investigación nos encontramos frecuentemente con un tipo particular de visión religiosa que podemos resumir con las palabras de Muhammad, uno de los jóvenes musulmanes españoles que han participado en la investigación:

“Yo siempre pienso que el Islam es un proceso global [...] si no es cuestión de fe, es cuestión de cultura, si no es cuestión de cultura es cuestión de identidad porque yo el Islam no lo entiendo como religión, yo lo entiendo como forma de vida ¿comprendes?” [E. 19, chico, de origen sirio, 27 años].

Para poder comprender lo que es el Islam para Muhammad necesitamos entender este Islam como una forma de vida global, donde los conceptos de fe, cultura, identidad y religión pierden todo su poder explicativo y clasificatorio y, por lo tanto, necesitan ser resignificados según los códigos perceptivos y significativos empleados por el propio Muhammad en sus usos contextuales y prácticos.

Las presuposiciones³ que han movido esta investigación se deben entonces a la voluntad de comprender un poco más un Islam hecho de personas “reales”-de carne y hueso- en los mundos reales de sus vidas cotidianas donde las realidades pre-científicas aparecen como evidentes para aquellos que la habitan en sus actitudes naturales (Schütz y Luckmann, 1977).

Esta primera curiosidad investigadora ha ido madurando poco a poco, a lo largo de investigaciones previas, más bien centradas sobre el desarrollo histórico, político, social

³ En la teoría meta-comunicativa de Bateson las explicitaciones de las presuposiciones que guían el trabajo científico tienen que ser entendidas como proceso de construcción del marco dentro del cual los procesos de significaciones posibles entre los actores involucrados en la interacción comunicativa adquieren un sentido y no otro (Bateson, 1988:25). El frame “indica [suporta] quei processi che inscrivono l’esperienza in una particolare struttura logica e cognitiva” (Romania, 2008: 99). La comunicación para Bateson tiene siempre dos niveles, uno objetivo y otro relacional. El meta-contexto dentro del cual gana sentido la relación comunicativa es parte de la misma relación ya que en una perspectiva circular de la comunicación no solo es la base de la comunicación sino que se retroalimenta con ella.

y cultural de la religión islámica en España y en el contexto europeo más amplio. A medida que iba profundizando sobre los aspectos teóricos descriptivos cercanos a las ficciones narrativas que sustentan un Islam “de papel” me veía más involucrado en un proceso subjetivo y personal de interés por conocer al objeto de mis descripciones. ¿Qué hacen los musulmanes en su día a día? ¿Dónde están? ¿Qué sentido dan a lo que pasa a su alrededor? ¿Qué significa ser musulmanes españoles/europeos para los musulmanes españoles/europeos? Preguntas muy generales y genéricas que no hacían otra cosa que aumentar mis dudas y perplejidades sobre un mundo que, por cuanto hubiese leído y estudiado en los textos, se me seguía escapando en mis especulaciones.

Así empezó a tomar forma el qué y el porqué de esta investigación centrada sobre los jóvenes entre los 17 y los 35 años que se definen musulmanes y que han nacido en España.

El primer problema al que nos enfrentamos fue la incapacidad de encontrar un punto de mira que pareciera adecuado para enfocar lo que aún no era, desde la ortodoxia clásica en ciencias sociales, un “objeto” de investigación definido. Buscando en la literatura actual, es posible encontrar diferentes posicionamientos, que como veremos más adelante, parecen más cercanos a los problemas históricos y socioculturales de nuestros tiempos y a sus traducciones en preguntas de investigación por parte de los investigadores que a las experiencias de vida de los “objetos” de sus investigaciones.

Este primer momento de reflexividad⁴ sobre dónde situarnos como investigador nos llevó a elegir un posicionamiento analítico-cognitivo que se relevó central y fundamental para la investigación ya que enmarcó desde el principio su desarrollo. Así, en lugar de fijar un objeto de investigación y volcar sobre éste unas hipótesis de partida bien definidas, se optó por encontrar, conocer y empezar a compartir experiencias de vida cotidianas con unos sujetos de investigación y, a partir de allí, ir traduciendo en sucesivas preguntas de investigación las diferentes intuiciones que iban surgiendo a lo largo de la experiencia investigadora.

Como aprendimos de “*A Hombros de Gigantes*” (Merton, 1990) necesitamos basar nuestro análisis científico en la tradición sociológica, ya que en palabras de Herbert

⁴ Siguiendo a Coulon: “La reflexividad no debe ser confundida con la reflexión. Cuando se dice que la gente tiene prácticas reflexivas no significa que reflexionen sobre lo que hacen. Evidentemente, los miembros no tienen conciencia del carácter reflexivo de sus acciones. [...] la reflexividad designa, pues, las practicas que describen y constituyen a la vez un cuadro social. [...] describir una situación es construirla. La reflexividad designa la equivalencia entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión.” (Coulon, 1996: 43-44).

Blumer hablar de ciencia sin conceptos sería como hablar de una historia de amor sin amor (Blumer, 2008:515). Sin caer en el funcionalismo del primero, donde la construcción de teorías de rango medio permite la derivación de hipótesis específicas para su posterior comprobación empírica (Merton, 1978), seguiremos el método del interaccionismo simbólico del segundo, para quien “gran parte del uso impropio del concepto en ciencias surge cuando el concepto se aparta del mundo de la experiencia, cuando se separa de la percepción de la que ha surgido y con la que se vincula ordinariamente enlazado” (Blumer, 2008:168)⁵.

El momento de la conceptualización teórica y el de la percepción del objeto de estudio no han seguido, por lo tanto, un recorrido unilineal y rígido, sino que dentro de una óptica teórica que se pretende constructivista se han ido desarrollando en una dialéctica continua, de impronta interaccionista, alternándose el momento lógico-deductivo de la teorización y el momento experiencial-inductivo de nuestra experiencia co-compartida con los sujetos de la investigación. El desenlace investigador se ha ido haciendo entonces, como diría el poeta, haciendo camino al andar ya que en palabras de Bateson “por la propia naturaleza un explorador, nunca puede saber lo que está explorando hasta que la exploración no haya terminado” (Bateson, 1976: 22)⁶. Solo al final de nuestro proceso de investigación ha sido posible articularlo y significarlo, como un puzzle de diferentes piezas, en un orden estructurado científica y narrativamente.

Desde Durkheim aprendemos que “lo que se necesita es construir enteramente nuevos conceptos apropiados a las necesidades de la ciencia y expresados con ayuda de una terminología especial” (Durkheim, 2009:92), de ahí el afán de los científicos positivistas por crear a priori categorizaciones y etiquetas⁷ desde las que partir en la investigación.

Bajo el farol de Watzlawick nos encontraríamos, entonces, no sólo con unos objetos de estudio predeterminados: jóvenes inmigrados o de primera generación (los que han nacido en el país de emigración), generación 1.5 (que han llegado muy jóvenes en el país de emigración), segunda generación (cuando los dos padres son inmigrantes), 2.5 (cuando

⁵ “Most of the improper usage of the concept in science comes when the concept is set apart from the world of experience, when it is divorced from the perception from which it has arisen and into which it ordinarily ties”.

⁶ “Per la natura stessa delle cose un esploratore, non può mai sapere cosa stia esplorando finchè l’esplorazione non sia stata compiuta”.

⁷ Una cuestión que en la óptica positivista de impronta durkheimiana sería necesaria para la primera diferenciación entre la confusión del lenguaje vulgar, de la noción común y la especificación analítico-descriptiva del lenguaje científico. Una división que marca la diferencia entre aquellos que tienen «scientia et dottrina» y el «vulgo inducido» para decirlo en palabras de Ginzburg (2009).

uno de los padres no es un migrante), tercera (cuando los abuelos eran inmigrantes y los padres han nacido en el país de emigración), 3.5 (uno de los abuelos era autóctono) y cuarta⁸ hasta el infinito, sino también portadores de distintas identidades preestablecidas: diaspórica, desterritorializada, híbrida, transnacional. Unos “objetos conceptualizados” que nos inducen a seguir Foucault cuando afirma que “la primera cuestión que se debería reevaluar es aquella que yo llamaría, las ‘necesidades conceptuales’, lo que significa que la conceptualización no es el criterio único para la buena conceptualización” (Foucault, 1995:1-2)⁹.

En la óptica positivista, el momento de la teorización rígidamente estructurada o “momento de la conceptualización” precede y guía la relación entre el investigador y su objeto de investigación y a menudo pretende su descripción por medio de sucesivas comparaciones entre diferentes categorías que él mismo ha creado. En palabras de Schütz:

“La relación entre el especialista en ciencias sociales y el títere que ha creado refleja, en cierta medida, un viejo problema de la teología y la metafísica: el de la relación entre Dios y sus criaturas. El títere existe y actúa únicamente por gracia del especialista; no puede actuar sino de acuerdo con el propósito que le determina la sabiduría de aquel. Se supone, sin embargo, que actúa no como si estuviera determinado, sino como si pudiera determinarse a sí mismo. Ha sido preestablecida una armonía total entre la conciencia determinada que se supone asigna al títere y el medio preconstituido dentro del cual se supone que actúa libremente y lleva a cabo elecciones y decisiones racionales. Esta armonía solo es posible porque ambos, el títere y su medio reducido, son creación del hombre de ciencia, que ateniéndose a los principios que lo han guiado, logra en verdad descubrir dentro del universo así creado la perfecta armonía que él mismo ha establecido”¹⁰ (Schütz, 2008:70).

Gregory Bateson, por su parte, reutilizando el famoso aforismo de Korzybski “el mapa no es el territorio” advierte cómo “nombrar es siempre clasificar, y mapear es esencialmente lo mismo que nombrar” (Bateson, 1988:30)¹¹. Si el nombrar como el

⁸ En esta carrera de construcción y reproducción de objetos científicos de investigación no existe unanimidad en la comunidad científica que sigue en el proceso de diferenciación y categorización. Por ejemplo en el contexto norteamericano para Oropesa y Landale (1997) y Rumbaut (2004) se puede emplear el término de segunda generación para aquellos con uno de los padres inmigrantes sin necesidad de utilizar el modelo 2.5. Pues, para ellos la diferencia primaria se jugaría entre las segundas generaciones que han nacido en el país de inmigración y los que han inmigrado a una edad temprana, los 1.5. Pero tampoco en este sentido se encuentra un consenso general ya que por ejemplo para Ellis y Goodwin-White (2006:901. Véase también Goodwin-White 2009) se puede hablar de generación 1.5 para referirse a aquellos que han llegado antes de los 10 años, para Rumbaut (2004) hasta los 13. Para otros habría que utilizar una ulterior división que marcara la diferencia de edad de su llegada como generación 1.25 y 1.75 (Oropesa y Landale, 1997. Véase también Rumbaut, 1997; Ellis y Almgren, 2009).

⁹ “La prima questione che si dovrebbe rivalutare è quella che io chiamerei, le “necessità concettuali”, e cioè che la concettualizzazione non dovrebbe essere fondata nella teoria dell’oggetto, giacché l’oggetto concettualizzato non è l’unico criterio per una buona concettualizzazione”.

¹¹ “Naming is always classifying, and mapping is essentially the same as Naming”.

mapear un objeto de investigación es, ya en sí, un proceso de clasificación (o cosificación para otros), la construcción de nuestro objeto de investigación no se agota sólo o únicamente en su definición apriorística o en su conceptualización, sino que nos reenvía al territorio en el cual dicho objeto de investigación ha ido formándose. Su estructuración y su sentido se han ido construyendo de modo dialógico, en relación con él a lo largo de una teorización de campo y no antes o después de ello. Desde una perspectiva constructivista, la realidad está determinada por el punto de vista de observación del investigador/sujeto, por ello *“no existe una sola realidad, sino tantas realidades como puntos de observación e instrumentos empleados para observar”* (Nardone y Watzlawick, 1992: 34).

Retomando la cita de Durkheim, podríamos afirmar que lo que hemos necesitados ha sido construir nuevos posicionamientos posibles más apropiados para una ciencia que quiere expresarse sin la necesidad de una terminología preestablecida.

Ser musulmanes y españoles es por lo tanto un hecho social, incontrovertible e incuestionable, para decirlo con Durkheim, algo que se impone de por sí a la mirada sociológica. Y eso no porque sea una realidad científica preestablecida, sino porque es una realidad social formada por unos sujetos que así se autodefinen y actúan cuando se les pregunta o se les observa. Otra cosa muy distinta es el dispositivo cognitivo que adoptamos hacia estos jóvenes. El asunto se hace metodológico ya que como afirma Blumer *“es importante que la metodología de las ciencias sociales y psicológicas no ignore las cuestiones relativas a cómo observar el mundo empírico, plantear problemas, seleccionar los datos, establecer e interpretar sus relaciones y finalmente usar los conceptos”* (Blumer, 2008:60)¹².

El posicionamiento elegido por el investigador hacia su objeto de investigación adquiere una importancia central en su capacidad de análisis de lo expedido con o sobre él. En la óptica positivista¹³ el sujeto investigador se encuentra en una posición privilegiada que produce conocimiento sobre algo que existe de por sí y necesita ser traducido en términos

¹²“È importante che la metodologia delle scienze sociali e psicologiche non ignori questioni relative a come vedere il mondo empirico, porre problemi, selezionare i dati, stabilire e interpretare le loro relazioni e infine usare i concetti”.

¹³ En relación a la división clásica entre el sujeto hablante que investiga sobre un objeto determinado, Casado y Gatti describen dos procesos que subyacen y legitiman dicha relación: 1) Una lógica de la representación: que autoriza al sujeto portador de ciencia a pensar que sus observaciones se dirigen a algo situado «ahí fuera» a la espera de ser visto para poder ser conocido y 2) de una gramática del viaje científico: Un desplazamiento conceptual de un interior teórico hacia un afuera que está a la espera de ser descubierto y una vuelta al centro que legitima su discurso (Casado y Gatti, 2001: 152).

científicos. El positivista, entonces, se desplaza desde un centro de producción hacia algo a la espera de ser descubierto, en un posicionamiento desigual que esconde las intrínsecas relaciones de poder cultural-simbólico incluidas en las presuposiciones científicas.

En este sentido no es inusual encontrarse en la literatura científica con la metáfora del viaje en el que se representa la investigación en términos de desplazamiento espacio-conceptual desde el sillón de nuestros despachos¹⁴ hacia el mundo de la vida “real” (recogida de datos) para luego volver a hablar desde el centro de producción que se pretende científico de por sí (el análisis de datos); el sin lugar de la academia. Para Woolgar esta imagen “se deriva, en parte, de la noción de descubrimiento geográfico [...] [donde] la retórica de esta ontología nos muestra los objetivos del descubrimiento como algo fijo, mientras que considera los agentes del descubrimiento como algo meramente transitorio” (Woolgar, 1991:84, citado en Casado y Gatti, 2001:152).

En nuestro caso, no habrá ningún viaje. El punto de partida y el de llegada del proceso coincide con la reflexividad sobre el ¿quién habla? y ¿desde qué cuerpo?, en esta investigación. Como sustentan Casado y Gatti “unas preguntas para las que no es posible encontrar respuesta si se busca darles forma con las claves que suministran unos textos, los de las ciencias sociales, que reniegan de las tensiones y negociaciones que atraviesan el proceso de construcción del campo y que obvian tanto su carácter encarnado, como la autopertinencia (Devereux, 1980) de la investigación social” (Casado y Gatti, 2001:161).

Creemos en una ciencia más cercana, en un conocimiento situado ya que, empezando por mi posición de investigador y actor interactuante con mis investigados “el cuerpo empieza a presentarse como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y en el espacio, y, por tanto, del carácter limitado de nuestra percepción y conocimiento” (Casado, 1999: 13).

Se perfila de esa manera la adopción de una política de la “localización, del posicionamiento y de la situación” que nos permita tratar “de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza” (Haraway, 1995: 33).

¹⁴ Sería éste el momento de la teorización, en los lugares centrales de acumulación teoría según Clifford (1999), los “centros de cálculo” según Latour y Woolgar (1995) o de los “lugares privilegiados” de De Certeau (1999).

Nos hemos ido alejando así de las seguridades científicas que preestablecen, en su afán de construcción de objetividades un marco lógico-analítico a seguir para dar los primeros pasos de investigación en lo resbaladizo del conocimiento ordinario.

Nuestra mirada se hizo etnográfica¹⁵ y participante en su método de investigación, lo cual nos llevó en poco tiempo a sumergirnos, literalmente, en los distintos mundos cultural-simbólicos¹⁶ habitados por los sujetos de investigación. Allí, en el territorio, donde los procesos de significación emergentes desde nuestras experiencias compartidas con ellos acabaron derrumbando, por su evidente complejidad y por las múltiples articulaciones posibles las certidumbres e imágenes fijas de las descripciones y categorizaciones de corte empiristas, que se nos muestran de papel, producidas desde una posición superior de lo académico¹⁷. Así, las rutinas cotidianas, las costumbres ordinarias, los *habitus* y los procesos de significación contextuales, a menudo relegados al margen de lo epifenómico investigador, se volvieron centrales para poder comprender y clarificar desde dentro las tensiones emergentes de las constantes dialécticas entre los sujetos y la sociedad circunstante (Berger y Luckmann, 2011). La cotidianeidad de sus vidas, consteladas de certidumbres e incertidumbres, ambiciones y decepciones, de sentidos y contrasentidos, se transformó en el punto de mira privilegiado de aquel “coacervo de conocimiento a mano” (Schütz, 2008), que los mismos sujetos utilizan para dar sentido a las cosas.

Si como sustenta Planet “hay muchas maneras de ser y de decirse musulmán y en Europa —tierra de libertad y elección— hay muchos modos de ser musulmán, pudiéndose elegir entre múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura” (Planet, 2008a:10), es en la experiencia cotidiana donde se enmarcan los procesos de construcciones y deconstrucciones identitarias que posibilitan las múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura y es allí donde se muestran y adquieren sentido las múltiples y complejas formas del ser y decirse musulmán.

¹⁵ Como sustenta Dal Lago en este sentido “L’idea tipicamente sociologica che la società sia qualcosa di omogeneo entra immediatamente in crisi appena cerchiamo d’immergerci nei suoi differenti aspetti. I mondi sociali sono plurimi perché sono plurime, nelle loro caratterizzazioni, le relazioni e le rappresentazioni che si costruiscono all’interno di quei mondi.” (Giambalvo, 2003: 5).

¹⁶ Entendemos aquí *mundo cultural simbólico*, en la acepción de Blumer, como el contexto, la relación y la trama que significan los objetos simbólicos que las componen según el significado del individuo que se relaciona con dichos objetos (Blumer, 2008:44).

La objetividad de nuestra investigación se deriva del ser parcial y no “objetivamente” general, por ello “los conocimientos situados requieren que el objeto del conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento «objetivo»” (Haraway, 1995:341).

La totalidad de las experiencias maduras a lo largo de estos cinco años de etnografía sobre la cual se construye esta investigación no servirían de nada si no pudieran ser resumidas y ordenadas dentro de un marco que se pretende comprensivo y capaz de formular y describir de manera lógico-científica (su propio conocimiento objetivo), el proceso que sustenta dicha comprensión.

La objetividad de la investigación etnográfica, entonces, ha de buscarse en el propio proceso cognitivo madurado en la interacción del investigador con sus investigados, representados como actores y agentes: asumiendo así todas sus aporías, contradicciones, errores interpretativos y conceptuales y sobre todo su carácter parcial y limitado¹⁸. Por lo tanto, mi manera de ser y aparecer, la casualidad de las primeras personas encontradas y de los lugares frecuentados, los diferentes contextos de interacción conocidos influyen como un entramado experiencial de la investigación y son partes indisolubles del análisis comprensivo.

Cómo y en qué manera los jóvenes musulmanes y españoles van desarrollando el proceso de construcción de la propia musulmanidad en un contexto minoritario es la pregunta de análisis central en la investigación. Por lo tanto, el foco del análisis se desenlaza en las prácticas diarias de adaptación y (re)definición contextual del ser y verse como musulmán desarrolladas por parte de unos sujetos que empiezan a cuestionarse sobre sus identidades múltiples y complejas. La necesidad de mediar y gestionar los diferentes conflictos diarios en su entorno social, redefinir las prácticas sociales o rituales culturales diferentes respecto a la tradición de los padres o a la comunidad migrante de procedencia, así como la redefinición contextual de algunos preceptos básicos de la religión islámica puede considerarse una progresiva construcción de sentido, que se da en un contexto social en

¹⁸ La política de localización significa que el pensamiento, el proceso teórico, no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial. En otras palabras, la propia visión intelectual no es una actividad mental desincardinada; antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando (Braidotti, 2004:15).

el que aún no existen referencias culturales estables ni tampoco un control social suficientemente fuerte para imponer una determinada visión del ser musulmán.

No se trata por lo tanto de querer describir una determinada realidad socio-cultural sino de intentar comprenderla desde la óptica foucaultiana del ¿Quiénes somos nosotros? entendida como un “rechazo a estas abstracciones, a la violencia estatal, económica e ideológica que ignoran quiénes somos individualmente, y también, un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina quién es uno” (Foucault, 1991:60).

La tesis se divide en cuatro partes. En la parte primera, *El Islam como desafío/problema: el meta-contexto de investigación*, se intenta trazar el momento histórico, político y socio-cultural europeo, y en particular el español. Conocer a los jóvenes musulmanes españoles significa también intentar comprender una sociedad dentro de la cual se construyen imágenes determinadas, estereotipos y miedos hacia ellos. El meta-contexto de investigación es, por lo tanto, el substrato socio-cultural que contextualiza la investigación histórica y geográficamente: un diálogo del investigador con su entorno socio-cultural.

Posteriormente, en la parte segunda, *Lo dicho y hecho sobre jóvenes musulmanes: El contexto deductivo de investigación*, se revisa críticamente la literatura actual sobre la evolución de las llamadas “segundas generaciones”. La asunción de un posicionamiento exterior y auto-referente, como se verá, de buena parte de las investigaciones permite y recrea un posicionamiento etnocéntrico que sigue oponiendo un “nosotros” a un “ellos”. En gran parte de los estudios actuales parece que los jóvenes no tendrían otras soluciones posibles que la de seguir “flotando” entre dos mundos. El contexto deductivo de la investigación marca así su progresiva contextualización teórica: un diálogo del investigador con su esfera científica de referencia.

En la tercera parte, *El método etnográfico: Contexto inductivo de investigación*, se propone un método de investigación participante y contextual. El dónde y el cómo se encontraron los jóvenes musulmanes que participan en esta investigación son dos momentos fundamentales en el desarrollo del trabajo de campo y en la elección de las diferentes técnicas de investigación utilizadas a lo largo de él. La experiencia de campo es pensada como contexto inductivo que contextualiza la reflexión sobre los jóvenes a partir del diálogo etnográfico que se ha desarrollado con ellos.

En la última parte, *El análisis de investigación: un diálogo entre el método inductivo y la reflexión deductiva*, aporta un análisis de la evolución de los jóvenes musulmanes españoles centrada en la comprensión de sus contextos de interacción cotidianos. De ese modo será posible profundizar en los procesos de socialización primarios y secundarios desarrollados en sus entornos sociales y posteriormente en cómo dichos procesos de socialización autóctona vuelven a ser fundamentales en el desarrollo asociativo y en las reivindicaciones colectivas de los jóvenes. El análisis se irá desarrollando por medio del diálogo entre el momento inductivo de la experiencia de campo y la reflexión deductiva acerca de ello.

PARTE I

“EL ISLAM COMO DESAFÍO/PROBLEMA”: EL META- CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 1

VISIONES Y CONSTRUCCIONES DEL ISLAM COMO “OTRO”

“Si se utiliza una óptica de regularidad, de centramiento para pensar una época, se construirá una trama cultural y científica con focos privilegiados. Esta perspectiva, ligada a la predictibilidad, construye certezas temporarias. Por otro lado, la cultura, la ciencia y la subjetividad pueden ser vistas desde una óptica multidimensional, transformativa, para la cual las respuestas genéricas han demostrado ser insuficientes. Si se utiliza una óptica de diferencia, de descentramiento, de alternativas, de fluctuaciones, aparecen junto a los aspectos constructivos y procesos auto-organizativos, el cambio y la incertidumbre” (Schnitman, 1998:17)

“L’approche par les sciences sociales de l’islam et des musulmans en Europe est désormais entrée dans une perspective plutôt postmigratoire, ce qui constitue un changement notable par rapport aux recherches conduites dans les années 1980 à 1990, en particulier en France. Elle demeure toutefois profondément liée aux débats relatifs aux politiques dites d’intégration, et plus précisément, depuis 2001, aux politiques de sécurité (lutte contre le terrorisme et contre la radicalisation) et aux cadres argumentatifs d’une critique active du « multiculturalisme », que celui-ci fasse l’objet d’une politique officielle (Grande-Bretagne), d’une pratique implicite (Allemagne) ou d’un rejet, voire d’un déni (France). Aussi, des lors que l’on entreprend de fournir une vue d’ensemble des travaux en sciences sociales sur ce sujet, il faut tenir compte de son hyperpolitisation et de son omniprésence sur les scènes publiques locales, nationales et européennes, ainsi que de la capillarité intra-européenne des débats sur les caricatures, la lutte contre le terrorisme, le port de la *burqa* ou les minarets” (Amiriaux, 2012:141-142)

Introducción

El Islam llega masivamente a Europa en época contemporánea por medio de las migraciones “no-comunitarias” y se desarrolla en un contexto de crecientes desconocimientos y conflictos conectados a las negatividades y a las sospechas. De ahí

que la perspectiva post-migratoria y de las políticas de seguridad se hayan impuesto como hegemónicas en los estudios actuales sobre el desarrollo del Islam en Europa.

La óptica de regularidad y de centramiento que caracterizan al pensamiento predominante en este tema de investigación se debe a la necesidad generalizada de encontrar respuestas predecibles y certezas inmediatas capaces de apaciguar el particular alarmismo y las preocupaciones sociales que este tema genera en la esfera del debate público europeo. En este sentido, si no queremos adoptar unas respuestas genéricas insuficientes que, por otro lado, acaben reproduciendo y reforzando el mismo alarmismo que quieren apaciguar, necesitamos ser capaces de enfrentar esa visión hegemónica y dialogar con ella. Como sugiere el atropólogo Marc Augé:

“Las ciencias, sean cuales sean, se inscriben en una doble historia: su propia historia, la historia de cada una de ellas, de sus progresos—aquella que los historiadores de las ciencias denominan la historia «interna», inconcebible sin la intencionalidad que la sostiene—, y la historia contextual— del contexto social, político y económico en el que los científicos trabajan de manera concreta—, la historia «externa». Todo científico se encuentra por lo tanto ante un «estado de las cuestiones», que corresponde a la historia de su disciplina, y ante un «estado de la situación» que condiciona el ejercicio práctico de su investigación inscribiéndola dentro de un contexto más amplio” (Augé, 2007:14).

En la descripción de las presuposiciones que han movido este trabajo de investigación, hemos empezado por explicitar las cuestiones internas a las ciencias sociales sobre el tema tratado. Pero si queremos alcanzar la comprensión del fenómeno necesitamos también, en la óptica propuesta por Augé, explicitar sus presuposiciones externas que, como directrices culturales, sitúan el trabajo dentro de una historicidad socio-política concreta. Como decíamos supra, el meta-contexto que enmarca el contexto de la investigación condiciona nuestra posición investigadora y, a su vez, según el modelo de la comunicación circular batesoniana, si no somos capaces de adoptar un distanciamiento crítico, se retroalimentará por unos análisis y conceptualizaciones que se han formado previamente.

La asunción de un posicionamiento situado, al lado de los sujetos de investigación impone la necesidad de superar el tradicional dualismo entre el investigador y su objeto, ya que oculta tanto el contexto de la investigación como el meta-contexto dentro del cual dicho contexto adquiere su tipificación histórica. Como se profundizará más adelante, en la óptica construccionista y situacional, el trabajo de investigación se construye como un

entramado textual resultado de un diálogo entre tres niveles diferentes interconectados: el del actor-investigador con el actor sujeto durante su relación investigadora (contexto inductivo), el del científico-investigador con lo que la comunidad científica ha dicho o ha escrito sobre el objeto-sujeto de su investigación (contexto deductivo) y el del momento histórico-político-geográfico, dentro del cual los dos primeros procesos cognitivos adquieren sentido (meta-contexto). La objetividad de esta investigación se fundamenta en la explicitación de los tres niveles que necesitan ser planteados en términos de una interconectividad que estructura la investigación.

En el momento de escritura el meta-contexto de esta investigación se caracteriza, como apunta Valerie Amiraux, por la hiperpolitización la omnipresencia en la esfera pública del debate sobre la presencia de la religión islámica en Europa (Amiraux, 2012)¹⁹. Se perfila, de esta manera, una historicidad cada vez más oprimiente y asfixiante que confiere al tema una particular “sensibilidad”. Las presiones institucionales, los acontecimientos políticos, los atentados terroristas²⁰, el bombardeo mediático en los medios de comunicación, empujan a las ciencias sociales y a muchos investigadores a tener que rendir cuentas más que a analizar, así como a buscar respuestas a preguntas fijas y preestablecidas en vez de ir construyéndolas a lo largo de sus investigaciones; a proponer soluciones inmediatas a problemas presupuestos.

El desarrollo del Islam en Europa está expuesto como un todo homogéneo a las preocupaciones y ansiedades de una opinión pública cada vez más desorientada y asustada²¹ debido a las controvertidas y, a menudo facciosas, opiniones de políticos, periodistas, escritores, presentadores televisivos y personajes públicos que, en virtud de determinados expertos, animan y fomentan la infinita e insustancial verborrea pública sobre los musulmanes europeos y, en nuestro caso, españoles.

Como sustentan Planet y Moreras (2008), el problema de fondo que subyace a las dificultades de representación y construcción de una imagen positiva del Islam es considerar o no esta religión como parte de la cultura europea, donde la inmigración

¹⁹ Sobre la presencia del Islam en Europa existe ya una amplia bibliografía: Abumalham (1995), al-Azmeh y Fokas, (2007), Dassetto (1996), Dassetto y Conrad (2000), Klausen (2005), Goody (2004), Asad (1987).

²⁰ En particular los recientes fenómenos de terrorismo en la Unión Europea que desde los atentados a la redacción de Charles Hebdo en París en 2014 hasta los más recientes de Niza en 2016 van provocado unas preocupantes y crecientes reacciones islamofóbicas y racistas en muchas de las capitales europeas.

²¹ Para profundizar sobre la situación conflictiva del Islam en Europa véase Amiraux (2005), European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006), International Helsinki Federation for Human Rights (2005), Lardinois de la Torre (2008), Pace (2003), Roy (2004), entre otros.

islámica es vista como un caballo de Troya de supuestas expansiones y ataques a la identidad e historia europea (Planet y Moreras, 2008:30). Un argumento fundado en la mítica construcción de un Occidente y un Oriente, del que el Islam formaría parte, monolíticamente opuestos y enfrentados²² que, como en el teorema de Thomas, se vuelve real en sus consecuencias, ya que se condensa en una visión hegemónica y hegemonizante del otro. Ideas, opiniones, juicios, conceptualizaciones pre-(de)formadas dan pie y fundamentan así los estereotipos y alarmismos deformante de los medios de comunicación y de información (Pace, 2000), las estigmatizaciones y racializaciones ideológicas de determinados discursos políticos²³ y las negaciones culturales de determinado discurso “(pseudo)intelectual” de algunos estudiosos “comprometidos”²⁴.

Parafraseando a Luhmann, los diferentes sistemas socioculturales, el político, el mass-mediático y el informacional, actúan en relación a la presencia del Islam en Occidente como esferas sociales diferentes pero interconectadas que, fagocitando la complejidad del fenómeno, la resignifican y resumen primariamente en términos de extrañamiento y diferenciación. Una representación que en el debate público y del sentido común cristaliza en la genérica visión de un “homo islamicus”: un objeto completamente determinado y aplanado en y por la “tradición religiosa” (Riviera, 2002, 2003, 2005; véase también Grillo, 2004).

Nos encontramos, entonces, con un dispositivo epistémico, de enfoque culturalista, en el que es la esencialización del “otro”, de su cultura, de su ser, lo que a nivel teórico sustenta y mantiene unas divisiones rígidas de los patrones culturales, simbólicos y materiales y

²² El universo cultural-simbólico europeo nunca ha sido realmente homogéneo pero es la percepción de sí mismo que se ha ido creando e imponiendo a lo largo del tiempo en el mundo no-occidental a partir de la oposición entre un Occidente y un Oriente. En este sentido los conceptos de “post-colonialismo intelectual” de Spivak (2004) o de “orientalismo” de Said (2006) —que maduran y reavivan la tradición de los estudios post-coloniales— describen bien los procesos culturales-políticos-militares que han permitido la creación de un «nosotros»: cristianos, racionales, lógicos-científicos, culturalmente superiores contrapuesto a un «ellos»: homogéneos, pasivos, femeninos, incapaces de auto-gobernarse y progresar. En este sentido véase también Corm (2004).

²³ Véase por ejemplo para el caso italiano Guolo (2003). Para el caso español se puede leer Santamaría (2002a) donde el autor esboza una magistral relación entre alteridad, política y violencia que ha ido tipificando la formación de discursos políticos racistas y xenófobos en la España contemporánea.

²⁴ Muy conocidos en este sentido son autores italianos como la periodista Oriana Fallaci o el politólogo Giovanni Sartori, en el contexto francés Alain Besançon o Alexandre del Valle. Para el caso español reenviamos a la crítica de Fernando Bravo (2009) a la obra de Cesar Vidal como ejemplo de crítica deconstructiva de determinadas esencializaciones e instrumentalizaciones del “otro”, del mismo modo véase también Allievi (2006, 2004) en relación a la obra de Oriana Fallaci. Más en general valga la respuesta de algunos intelectuales musulmanes europeos como Tariq Ramadan: “Cuando, tiempo atrás, se hablaba de un posible “choque de civilizaciones”, yo esboqué el concepto de “choque de percepciones”, es decir, de un conflicto de imágenes proyectadas sobre uno y los demás que amalgama por igual dudas propias, temores y prejuicios sobre los demás y simple ignorancia (tanto con respecto a uno mismo como a los demás)” (Ramadan, 2011:11).

que, en su ejecución ideológico-estatal, permite la división racial y étnico-cultural institucionalizada entre dos bandos así inconciliables. Como describe Annalisa Frisina: “vivimos en una sociedad racializada o etnicizada (Balbo, 2006), donde las relaciones de dominación asumen formas tanto materiales como simbólicas” (Frisina, 2007:38)²⁵ en la que se van construyendo “identidades sustraídas, compartimentadas y rígidas” (Ramadan, 2011:11).

La genérica “cuestión Islam”, ejemplificada, esencializada e instrumentalizada, se estructura como una “meta-narración” (Cesari, 2003, 2007) que genera y permite un “discurso del peligro” para decirlo con los términos de Campbell, “en el que al definir el miedo estamos determinando el “nosotros” que siente ese miedo [...] la inseguridad social se define por la identificación por las comunidades de la amenazas a la supervivencia de la comunidad” (Campbell, 1992:195, citado en Kaya, 2009)²⁶. Son entonces el miedo, las inseguridades, las incertidumbres y las sospechas hacia un Islam percibido como amenaza a la presunta unidad del “nosotros” occidental las que guían su análisis y su desarrollo cognoscitivo.

1.1 Génesis y desarrollo del Islam como inmigrado

En este sentido, en la órbita de los estudios sociales, no son infrecuentes los posicionamientos que tienden a la ejemplificación empirista del fenómeno y a su construcción en términos de otredad. Existen diferentes razones para ello, pero una de las más decisivas —y ausente en el debate científico actual— es que en occidente la sociología sigue pensada como una ciencia occidental y moderna (Allievi, 2005) y en la perspectiva cognitivo-temporal de un progreso jerarquizado de las culturas, el Islam ha sido percibido como “no-occidental (cuando no anti-occidental) y no-moderno (cuando no anti-moderno)” (Allievi, 2005:6)²⁷. De ahí la más escasa atención que la sociología occidental ha reservado tradicionalmente a las sociedades musulmanas siendo el Islam

²⁵ “Viviamo infatti in una *società razializzata o etnicizzata* (Balbo, 2006), in cui i rapporti di dominio assumono forme sia materiali che simboliche”

²⁶ “Which in defining what to fear establishes a ‘we’ to carry these fears. [...] Societal insecurity is defined as the identification by communities of threats to the survival of their community”.

²⁷ “Non-Western (when not anti-Western) and non-modern (when not anti-modern)”.

estudiado desde otras disciplinas como el arabismo o desde otros intereses, como los geopolíticos.

Es desde los años 80 del pasado siglo cuando las ciencias sociales, hasta entonces instaladas en el paradigma hegemónico de la secularización, empezaron a desvincularse progresivamente de la visión dominante de enfoque orientalista-descriptivo centrado principalmente en una interpretación política de la evolución islámica en suelo europeo. Un cambio de ruta en el análisis sociológico de las religiones debido a la constatación de que el encuentro con el Islam era cada vez más un hecho cotidiano en la vida de los ciudadanos europeos (Dassetto, 1994, 2004).

Los primeros estudios principalmente sociológicos sobre el Islam y los musulmanes en el contexto europeo habían empezado durante los años de la postguerra, con particular auge desde los años 60 y 70 debido al incremento de la población inmigrada proveniente desde el área geográfica de la periferia de la economía mundo-capitalista²⁸. Unos años en los cuales las necesidades de reconstrucción y del desarrollo económico-industrial empujaron a los países del centro y norte de Europa a buscar mano de obra barata y de bajo coste social fuera de sus fronteras, aprovechándose de sus relaciones políticas y coloniales con países no-comunitarios. Eso permitió la formación de cadenas migratorias internacionales étnicamente y culturalmente tipificadas que forman hoy los mayores componentes migratorios en los países denominados de “inmigración madura²⁹”: los argelinos en Francia (Césari, 1994; Tribalat, 1995; Sayad, 1976), los paquistaníes en Inglaterra (Padamsee, 2005; Hickman, 2005) y los turcos en Alemania (Amiriaux, 2001; Kaya y Kentel, 2005) principalmente.

²⁸ Gerholm y Lithman (1988) fueron los primeros en hablar de “nueva presencia islámica” para describir el cambio que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial con la llegada masiva de inmigrantes desde países a mayoría islámica.

²⁹ Aunque sea más común la diferenciación entre “países del centro-norte Europa” y “países mediterráneos”, en este trabajo utilizaremos la definición de inmigración madura para referirnos a Francia, Inglaterra y Alemania donde el fenómeno de las migraciones empieza a crecer de manera impórtate desde los años 60 y 70, y la de nueva inmigración para referirnos a Grecia, Portugal, Italia y España donde es posible hablar de migración masiva solo a partir de mediados los años 90. Dichos términos fueron utilizados en otro trabajo de investigación en el que desarrollamos un análisis comparativo entre los dos bloques de países con el objetivo de entender el diferente grado de integración de las comunidades islámicas en sus territorios. En cada país se observó entonces su particular relación histórica con el mundo islámico, el marco jurídico-legislativo que organiza su presencia y la evolución, en los últimos años, del debate público generado alrededor de la voluntad de las comunidades islámicas de construir nuevas mezquitas. En aquel texto afirmamos que “la suddivisione delle nazioni in “paesi ad immigrazione matura” e “paesi di nuova immigrazione” è derivata dall’esigenza di sottolineare visivamente la differenza primaria nel manifestarsi del fenomeno, cioè l’elemento cronologico, che ha generato la differente morfologia dell’Islam di ciascun paese. Tale suddivisione, lo ribadiamo, si vuol porre come un espediente di natura pratica e non vuole ridurre in categorie sterili o raggruppamenti monolitici il ventaglio di caratteristiche peculiare ad ogni singola nazione, che rimane unica in sé ed irriducibile” (Madonia y Piacentin, 2012).

En los tres casos se observa un condicionamiento “que en cada momento histórico las instituciones públicas iban definiendo como problema social, más o menos presionadas en ello por los medios de información de masas y la opinión pública”³⁰ (Borrego, 2008:24). Estas presiones externas, junto con las visiones culturalistas, darán pie al llamado “Estado-control” (Sayad, 1999a, 1992; Borrego, 2001; Santamaria, 2002b) en el que las políticas migratorias se saldarán indisolublemente con visiones nacionalistas determinadas, dando pie a un particular control institucionalizado del “otro”³¹. A la voluntad de comprender un fenómeno en plena expansión, sigue entonces el afán por el mantenimiento de un “orden nacional” (Sayad, 1999b), que se identifica con un presunto *statu quo* de la cultura y la identidad nacional de cada nación huésped. La presión política y las posibilidades de financiación brindadas por parte del Estado a la investigación académica en este campo, permitirán entonces el desarrollo de líneas de investigación empiristas que se caracterizan por abordar el fenómeno de las migraciones desde un enfoque descriptivo con la intención de aportar recetas y soluciones urgentes a una situación entendida desde el inicio como problemática y negativa.

Como muestra Abdelmalek Sayad (2004), en una de las obras más conocida de la sociología francesa sobre migraciones, se perfila así un posicionamiento etnocéntrico y eurocéntrico que privilegia los elementos de diferenciación y extrañamiento que caracterizan la inmigración en el momento de su llegada e ignora y oculta la compleja y articulada estructuración histórico, política e ideológica intrínseca a todo el proceso de emigración-inmigración³² (Sayad, 2004: 291).

²⁹ “Así, y en líneas muy generales, la evolución de la investigación en Francia (Oriol, Sayad y Vieille, 1985) y en Alemania (Wilpert, 1984) presenta grandes paralelismos, y los rasgos definitorios de los enfoques dominantes en cada país están muy en relación con las diferentes trayectorias históricas y los modelos políticos de integración derivadas de las mismas: presencia de un pasado colonial en el caso francés, ausencia en el alemán; modelo republicano en Francia, fórmula de “trabajadores invitados” en Alemania (Geisser, 2000). Por su parte, la especificidad británica se debe sobre todo a que el modelo neocolonial de la Commonwealth impedía considerar como inmigrantes a los nativos de antiguas colonias que trasladaban su residencia a la metrópoli, por lo que los problemas sociales surgidos en torno a ese hecho fueron desde el principio planteados no como cuestiones de la inmigración, sino de las “Race relations” (Phizacklea, 1984; Penn, Perret y Lambert, 2000: 235-8)” (Borrego, 2001:148). En el caso inglés entonces Para Sardar y Ahmad “Question of identity in Britain have always been focused on otherness. In the 1950s and 1960s Muslims and other ‘immigrant’ were described as ‘aliens’. What is ‘aliens’ represents otherness, the site of difference and the repository of fear anxieties” (Waqar y Sardar, 2012: 2). Donde según Rosemary Sales: “The idea of ‘Britishness’ become a key theme in public discourse during the New Labor period, continuing in a rather different form under Conservative-led Coalition elected in 2010” (Sales, 2012:33). El discurso nacionalista de la “British Nation” se conecta entonces con unas políticas estatales excluyentes en su afán de construcción de una “identidad nacional” fundada en la “nación”.

³¹ Como bien resume Kaya, “Les sociétés musulmanes parallèles présentes dans les pays d’Europe occidentale (comme la France, l’Allemagne, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas et le Danemark), ne sont pas le résultat d’un conservatisme intrinsèque des musulmans, mais leur réaction aux mécanismes structurels et politiques d’exclusion” (Kaya, 2006:5).

³² La “doble ausencia” de Sayad se delinea entonces en términos de una contradicción espacial de un objeto construido cultural y políticamente como ausente, como bien resume Saada Emmanuelle: “On the one hand, the immigrant is always an emigrant, absent from the society of origin and increasingly distant from it in cultural and psychological terms. On the other hand, the immigrant remains an outsider in the host society, and prevented from participating in

En el caso de España, país de nueva inmigración, esta experiencia previa de los países de inmigración madura y su consecuente influencia en las políticas migratorias de la Unión Europea, viene a imponerse de manera directa y acrítica³³. Se exportará, por lo tanto, el mismo sistema de Estado-control (Santamaría, 2002b) sobre una población inmigrada considerada peligrosa, sin tener en cuenta las notables diferencias contextuales de España con estos países. Como se profundizará más adelante, el tradicional catolicismo, el ser puerta de entrada de la Unión Europea³⁴, su cercanía con Marruecos y su particular relación histórico-cultural con el mundo islámico, hacen de España un país europeo con unas características muy distintas a los demás países y peculiarmente involucrado —primariamente desde lo simbólico— en el proceso de desarrollo de la religión islámica en todo el territorio europeo. Pero, a pesar de todo ello, en España se impondrá un “discurso sobre la «inmigración no-comunitaria» [que] insiste en aprehender la cuestión en términos de una «avalancha» imparable que no sólo es causa de «problemas sociales», sino que también es en sí misma un grave problema social y cultural, pues los migrantes, con sus diferencias culturales, con los problemas que tienen y que generan, amenazan la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e incluso la estabilidad política” (Santamaría, 2002a:69). Un discurso que se hace prácticamente ideología de Estado y es poco matizado por las diferentes administraciones y encuentra su aliado en la academia, ya que es en las narrativas textuales de enfoque empírico-descriptivo del orden científico donde el extranjero acaba siendo construido y reproducido como figura abstracta, un tipo ideal en sentido weberiano, algo metafísico que no tiene espacio ni palabra en las narrativas que pretenden construirlo³⁵. La ciencia, entonces, identificándose con el ejercicio del control estatal, fuerza la categorización de

civil society. Even naturalization fails to erase the stigma and fundamental alterity associated with the immigrant condition [...] this double absence, which might also be seen as a form of diminished presence in two societies at once, is sustained by the uncertainty surrounding residence in the society of arrival. The immigrant cannot choose one place over another” (Saada, 2000:37).

³³Para una mayor profundización sobre la evolución de los estudios sobre migraciones extracomunitaria en España renviamos a la lectura de Danielle Provansal (1997) y Enrique Santamaría (2010).

³⁴ Siguiendo a Santamaría: “Son estos procesos de integración y de construcción de la Europa comunitaria en los que España se convierte en aduanero de una de las fronteras exteriores de la comunidad, lo que explican que, durante la segunda mitad de los años ochenta, el discurso sobre la «inmigración no comunitaria» se centre fundamentalmente en la dimensión, las características y las condiciones de vida de los migrantes, destacando muy especialmente lo referente a la situación administrativa en la que se encuentran. En este contexto, el discurso sobre la inmigración no comunitaria se elabora importando, en gran medida, categorías políticas y sociocognitivas de los escenarios políticos de la Europa comunitaria (del Parlamento Europeo y, fundamentalmente, de Francia), a la vez que se nutre también de las prácticas y representaciones con las que se venía problematizando a otras «minorías étnicas» presentes en la sociedad española, especialmente a los gitanos” (Santamaría, 2002a:69). Véase también Javier De Lucas (1994).

³⁵ Para una discusión sobre el proceso de construcción de alteridades dentro de la evolución histórica de la antropología véase Kroeber (1988, 1994, 2002), Gerd (2001).

Sobre la construcción del inmigrante como figura social de la alteridad —en castellano— renviamos al ya citado Santamaría (2002a, 2002b) y Puerto (2005).

los sujetos y el etiquetamiento de sus manifestaciones simbólicos-grupales para así ser capaz de proponer soluciones a medida para problemas pre-confeccionados.

A nivel europeo, la concreción de esta ideología del miedo en el ejercicio de sus instituciones se convierte entonces en una política de control y exclusión determinada que se imprime e impone sobre los cuerpos y las vidas de los extranjeros (De Lucas y Torres, 2002). Son bien conocidos, en este sentido, los sistemas de exclusión y violación de los derechos humanos básicos presentes en los aparatos implicados en la ejecución de dicho control estatal: centros de acogida y centros de internamiento, aduanas, prisiones, controles policiales, barreras y muros físicos y simbólicos que bordean la Unión Europea.

Además de los controles hacia el exterior, existe una compleja red de control sociocultural hacia el interior de la misma Unión y de las políticas estatales en cada país europeo³⁶. Para Roxanne Doty (1999: 597), los problemas existentes entre las gubernamentalidad (*governmentality*) del bienestar de la población y la gestión de las migraciones se vuelve central porque pone en cuestión el tema de “quien puede ser considerado población”. Una línea entre insider y outsider que “excluye a aquellos que no pertenecen culturalmente, étnicamente y religiosamente, y presume de los inmigrantes contra los cuales la nación y la población tienen que redefinirse”³⁷ (Doty, 1999: 597, citado en Kaya, 2009:10; véase también Doty, 2000).

Al migrante, cuando no se le declara clandestino, se le exige un cumplimiento continuo de exámenes de su condición, como la aplicación de las políticas de extranjería, con la intención de medir su grado de “integración” en “nuestra” cultura. Desde los exámenes de Estado para obtener la nacionalidad hasta cómo se debe vestir y comportar en el espacio público, hay que respetar un abanico de prescripciones físicos-relacionales y simbólicas cuyo fin es demostrar un acatamiento integral —y que sólo de esa manera

³⁶ Desde una perspectiva decolonialista es posible observar cómo este mecanismo de control y exclusión estatal son un dispositivo-poder aplicable y adaptable a diferentes situaciones y contextos socio-culturales. Dentro de la Unión Europea, por ejemplo, empiezan a emerger unos posicionamientos excluyentes que demuestran unas progresivas tensiones entre los Estados del Norte hacia los Estados del Sur de la misma Europa. En una declaración pública, el primer ministro británico David Cameron pide el endurecimiento de las medidas de control hacia los inmigrantes internos a la Unión Europea —en particular hacia los italianos y los españoles, los más numerosos en las ciudades más económicamente desarrolladas de Inglaterra— que se queden allí por más de seis meses (<http://www.abc.es/internacional/20141128/abci-inglaterra-ayudas-inmigrantes-201411281226.html>). Para no hablar de los nuevos eufemismos, como lo de “*Pigs*”, que en una óptica economicista empiezan a ser utilizados desde el centro hacia la periferia Europa marcando así unos confines simbólicos y en el caso de Grecia según las últimas amenazas de Angela Merkel (http://internacional.elpais.com/internacional/2015/01/04/actualidad/1420375585_735215.html) sobre una posible salida de este país del euro-zona. Hasta la honorabilidad del discurso y la construcción europeísta sueño de pensadores y constitucionalistas europeos viene a ser puesta en cuestión en nombre de unos intereses nacionalistas.

³⁷ “Excludes those who do not culturally, ethnically and religiously belong, presumes the immigrant against whom the nation, the population, should be redefined”.

permitiría la integración— al territorio nacional, regional, comunal en que se encuentren (Romano y Santamaría, 2010). Cada organismo ejerce un grado de control diferente sobre el migrante en un complejo y articulado entramado socio-cultural-legislativo. Las multitudes de protestas y malestar hacia los símbolos de otredad se multiplican entonces por las innumerables ocasiones proporcionadas en las vidas diarias de encuentro o desencuentro con el “otro”. El hilo que conecta las manifestaciones islamóforas, las protestas en colegios por el número de inmigrantes en las clases de los niveles de enseñanza obligatoria, las protestas de barrio en contra de la construcción de una mezquita, el cierre de centros culturales islámicos con pretextos de tipo higiénico-sanitarios y de seguridad interna, hasta el debate político actual para la obtención de la nacionalidad para los hijos de los inmigrantes se rige sobre esta estructura de otredades permanentes, una red-poder que hace posible y mantiene los procesos de diferenciación y racialización entre el “nosotros/ insiders” y “ellos/outsideers”.

1.1.2 Construcción y establecimiento del Islam como enemigo

Desde el pánico internacional, provocado por los atentados de las Torres Gemelas, el Islam y los musulmanes ocupan el foco central de esta red-poder que venimos describiendo y se convierten en el símbolo más reconocible de la diversidad de “nuestra” identidad. El marco securitario se radicaliza, entonces, en la defensa del “nosotros”, en su esfuerzo de denuncia, control y protección hacia la alteridad exterior³⁸. Para Erik Bleich (2009), el término “post-9/11” indica el nacimiento de una era de nuevos problemas sobre la seguridad nacional que, sobreponiéndose a las problemáticas preexistentes relativas a la inmigración, la integración, la criminalidad y la percepción del musulmán como peligro, y mezclándose con ellas influyen directamente y abren nuevos posibles escenarios en las relaciones de las comunidades islámicas con determinadas políticas de Estado (Bleich, 2009: 354-355; véase también Basalamah, 2001; Allievi y Nielsen, 2003; Dassetto, 2003; Mandaville, 2009; Bowen, 2009). En este escenario, la reflexión científica acaba privilegiando el aspecto cultural de las migraciones, con

³⁸ Sobre el impacto de los atentados del 9/11 y del sucesivo discurso mantenido por parte de la administración Bush en la sociedad Norteamericana véase Denzin (2009). El autor aborda una reflexión interna a las mismas ciencias sociales de orden cualitativo, denunciando la necesidad de adoptar un distanciamiento crítico que sea capaz de no recrear un posicionamiento estereotipado de la realidad investigada.

particular énfasis en la dimensión religiosa, reintroduciendo una categorización fundamentada sobre una otredad más exagerada, a veces incompatible. Para Stefano Allievi, nos encontramos ante un proceso de “islamización de los migrantes” en el que se despliega una nueva forma de reduccionismo: los inmigrantes son cada vez más identificados como musulmanes y menos como mujeres, trabajadores, estudiantes, parientes, vecinos, niños, etc. Este proceso, como veremos, se hace más evidente en el caso de las nuevas generaciones que vuelven a ser identificadas como “otras”, ya que son re-etnicizadas por su religión como diferentes y extrañas, de acuerdo con las interpretaciones predefinidas que sobre ella se imponen (Allievi, 2005:7).

El terrorismo, la seguridad ciudadana, el pañuelo y el sexismo, el fundamentalismo y el fanatismo religioso, la islamofobia y el racismo, la radicalización de las nuevas generaciones, etc., se imponen como temas centrales de la investigación y la perspectiva privilegiada desde donde abordar el desarrollo del Islam en Europa. Unos temas de investigación que parecen más cercanos a los miedos e inquietudes reproducidos en el debate público que a los problemas de índole cívico-socio-cultural más cercanos a la cotidianeidad de los musulmanes europeos.

Así, desde el enfoque asimilacionista, la secularización y privatización de la esfera religiosa, la laicidad del espacio público³⁹ y la reivindicación político-ideológica de las raíces judaico-cristianas de la Unión Europea⁴⁰, son ascendidos a principales elementos culturales —traducidos en variables mensurables en determinados discursos científicos— desde los cuales se pretende verificar y juzgar los avances o retrocesos de las

³⁹ El debate sobre la laicidad del espacio público es particularmente vivo en Francia donde por motivos histórico-tradicionales la laicidad del Estado y de sus espacios institucionales sigue siendo un tema sensible y particularmente sentido en la población francesa. Sin embargo, a menudo, laicidad, secularización y la consecuente privatización de la esfera religiosa —utilizados como sinónimos— se transforman en la arena político-ideológica en baluartes argumentativos opuestos a la evolución cívico-institucional de la religión islámica en el contexto francés. Como bien apunta Roy detrás de dichas discusiones se esconde otro problema más bien conectado con la incapacidad de aceptar la estabilización de otras visiones socio-culturales ya fuertemente establecidas en el contexto europeo que revelan un rechazo profundo en relación a la inmigración y particularmente a la de Oriente Medio: “Mais si c’est l’immigration ou le Moyen-Orient qui front problème, il faut le dire clairement et cesser de nous bassiner avec les versets du Coran. Et si ce n’est «que» l’islam à travers la banlieue et la banlieue à travers l’islam” (Roy, 2005 :10). Unas realidades que en la tradición intelectual francesa como apunta Touraine son reveladoras de una doble moralidad que traiciona una debilidad interna a la misma sociedad y que ataca al sentimentalismo nacional : “L’Altro, l’arabo in particolare, viene rifiutato anche perché rappresenta una figura forte, un’affermazione culturale di cui noi stessi non siamo più capaci. Gli sranieri ci invadono, dice il razzista, ma non sono soltanto i topi o la muffa che si diffondono in una casa misera e abbandonata, bensì un gruppo comunitario, una presenza etnica, un’affermazione religiosa, una presenza come potenti e aggressivi. Nel razzismo attuale c’è sia invidia che paura, nonché vergogna per noi stessi, che ci sentiamo deboli e impotenti. Il razzismo contemporaneo dà dell’Altro un anti-soggetto per esprimere il proprio malessere e la propria vergogna di non essere più egli stesso soggetto” (Touraine, 2002, citado en Massari, 2006:12).

⁴⁰ Este aspecto se hace más evidente en las discusiones relativas a la posible entrada de Turquía en la Unión Europea donde su ser un país a mayoría islámica, aunque laico, sigue siendo el mayor obstáculo. Véase en este sentido: Rodríguez (2007a, 2007b, 2004), Göle (2004, 2007), Yavuz (2004, 2003), Carkoglu y Rubin (2003), Arıkan (2003).

comunidades islámicas e inmigradas en su proceso de integración/asimilación en el contexto occidental.

El elemento distintivo que lleva a la saturación de una otredad permanente, incuestionable e inmutable es que los principales actores objetos de las diferentes narrativas —los ciudadanos musulmanes europeos— siguen siendo excluidos y marginados por y de los procesos discursivos que fundamentan las mismas ficciones-narrativas que pretenden describirlos.

El Islam no es sólo la segunda religión en Europa, sino que puede considerarse uno de los horizontes simbólico-culturales más implicados en el mantenimiento de una fuerte dimensión comunitaria e identitaria en la inmigración actual en Europa. Su progresiva visibilización en el espacio público se ve acompañada de unas contraposiciones ideológicas e instrumentales crecientes antes de ser afrontada por medio de unas confrontaciones políticas y democráticas reales. Y las crecientes manifestaciones de protesta y malestar alrededor de determinados símbolos como la construcción de mezquitas y cementerios, el uso del pañuelo en la escuela pública, o la “cuestión” del terrorismo son sólo algunos de los posibles ejemplos⁴¹.

La religión islámica asume una importancia central en los estudios sobre la evolución de los inmigrantes en el contexto europeo; pero, a diferencia de cuanto se sigue afirmando en las premisas de diferentes textos científicos actuales, dicha presencia no es un fenómeno tan nuevo como se suele presentar. Otra cuestión y bien diferente es cómo su presencia, su visibilización, su reivindicación y su encarnación en los directos interesados haya ido mutando y haciéndose más compleja en una perspectiva espacio-temporal que no puede seguir siendo simplificada en una única dimensión migratoria.

⁴¹ Nilüfer Göle, por ejemplo, además de los puntos sensibles indicados engloba también las discusiones relativas a la posible entrada de Turquía en la Unión Europea definiéndolos “Fragment des zones de rencontre qui cristallisent une constellation de problèmes et de conversations conflictuelles entre l’islâm et l’Europe. Ils constituent les nœuds de cette rencontre. Il s’agit d’une interpénétration (au sens biologique mais aussi dans le sens qu’attribue á ce terme Niklas Luhmann) car il y a un aspect corporel, sexué et é également forcé, voire violent dans cette rencontre communicationnelle” (Göle, 2005 :28). Véase también Ayhan Kaya (2009b).

1.1.3 Tiempos que cambian: la evolución de un Islam autóctono

En Europa occidental se ha pasado de una situación en la que las dos entidades, Islam y Occidente, se apreciaban como supuestamente contrapuestas y separadas, a un progresivo asentamiento y estabilización de un Islam inmigrado *en* Occidente para llegar hoy en día a la formación de un Islam *de* Occidente (Allievi, 1996, 2005b). Un Islam que podemos definir como autóctono, ya que está formado por las nuevas generaciones y por el cada vez mayor número de conversos al Islam que han nacido en Europa y que no tienen origen inmigrado.

En la perspectiva migratoria, el aspecto religioso puede asumir un rol decisivo en la unificación e integración de las diferentes comunidades étnicas cuando, limpio de los diferentes elementos étnicos-culturales derivados de la fuerte diversidad del Islam en los distintos países de origen, vaya adquiriendo una connotación más autóctona y, por ello, legitimada en el contexto europeo, permitiendo también a los inmigrantes poder reconocerse e identificarse con un diferente modo de vivir la fe islámica conforme al nuevo contexto de emigración, sin por ello perder sus raíces culturales y religiosas (Madonia, 2010).

Siguiendo a Jocelyne Cesari (2007), podemos afirmar que la existencia de las llamadas “terceras” y “cuartas” generaciones de musulmanes europeos significa que las versiones del Islam separadas de las identificaciones étnicas y nacionales de las primeras generaciones (referencias culturales, idiomas, comportamientos, relación con los no-musulmanes, etc.) están ya bien establecidas. Por ello, tiene más sentido hablar de la existencia de un islam francés, un islam inglés, un islam alemán, etc. (Cesari, 2007:71).

El desarrollo de una forma diferente de vivir la religión islámica, puesta en marcha por parte de las nuevas generaciones nos pondría, entonces, frente a un nuevo Islam capaz de imponerse como guía privilegiada hacia una integración de facto de la población migrada de mayoría islámica (Ramadan, 2009, 2008, 2006; Tibi, 2008, 2003a, 2003b; AlSayyad y Castells, 2003). Pero este Islam, entendido en términos de proceso activo y original en el contexto europeo, tiende a ser marginalizado por parte de los medios de comunicación y del discurso político, acabando por no encontrar espacio en el debate público.

Por otro lado, sobre el desarrollo de un Islam autóctono, y en particular en los países de inmigración madura, existe ya la que podemos definir como una tradición de estudios

particulares que por un lado intenta comprenderlo y, por otro, participa activamente en su evolución. En este sentido, parte del actual debate intelectual se vuelve por un lado crítico hacia su pasado investigador y por otro, también, apoya e impulsa una reflexión dentro del mundo islámico europeo, formado por un número creciente de teólogos y expertos jurídicos musulmanes asentados en el antiguo continente. Una élite islámica europea, esta última, cada vez más capaz de producir su propia expresión teológica, política y cívico-participativa del que ya se denomina genéricamente “Islam Europeo”⁴².

Como resume Tariq Ramadan (2002)⁴³, desde principios de siglo pasado y con mayor vigor desde los años 70, en plena expansión de la población islámica en el contexto occidental, se reabre un antiguo debate interno a la teología islámica que se daba por cerrado. La nueva situación, compartida por millones de musulmanes, de vivir en un contexto en el que la religión islámica es minoritaria y los gobernantes no son musulmanes, impulsa a varios pensadores islámicos, definidos como reformistas, a iniciar una relectura contemporánea (y adaptada al nuevo escenario) de la antigua división del mundo islámico, antitética y bipolar, en *dār al-islām* (la tierra del Islam)⁴⁴ y *dār al-harb* (la tierra de la guerra)⁴⁵.

Algunos ulemas elaboran el concepto de *dār al-‘ahd* (tierra del pacto) o *dār-al-amn* (tierra de seguridad) para legitimar la presencia de musulmanes en tierras no islámicas pero con tratados de paz y respeto o colaboración con países de mayoría islámica.

En 1987, el *Sheij* Faysal Mawlawi fue el primero en romper con la tradicional oposición conceptual entre dos mundos contrapuestos. En su obra principal, *Al-usus ash-shar’iyya li-l-alaqāt bayna al-muslimun wa-ghayr al-muslimīn* (Les Principes islamiques concernant les relations entre musulmans et non-musulmans), publicado y difundido por una de las organizaciones de musulmanes francesas, la Union des Organisations Islamiques en France (UOIF), el autor afirma tajantemente:

⁴² El primero en utilizar este termino «Euro-Islam» fue Bassam Tibi (1995) “in his contribution to a series of round-table discussions held in Paris in 1992-3 under the title *Islams d’Europe: integration ou insertion communautaire?*, Tibi called for “an Islam integrated into European Societies” (Tibi, 1995). Sobre el Islam europeo véase: Allievi (1996), Alsayyad y Castells (2003), Maréchal (2003), Dassetto (1996), Roy (2003). Para una visión más general sobre el Islam en Europa vease: Nielsen (1992), Dassetto (1996, 1994), Pace (2004b).

⁴³ Véase también Jocelyne Cesari (2004) y Planet y Moreras (2008).

⁴⁴ *Dār al-‘adl* (la tierra de la justicia) o *dār at-tawhīd* (la tierra de la fe en la unicidad de Dios) (Ramadan, 2002:185).

⁴⁵ También *dār ash-shirk* (la tierra de la idolatría/del politeísmo) en oposición a *dār at-tawhid*, o también *dār al-kufr* (tierra de la no aceptación del islam) (Ramadan, 2002:185).

“en occidente no estamos en la «casa de la guerra» sino que estamos en la «casa del tratado» o en la «casa de la invitación a Dios (*da'wa*)». Si queremos seguir con la clasificación (tradicional) del mundo así como ha sido formulada en el *fiqh* con «casa del Islam», «casa de la guerra» y «casa del tratado», nosotros nos encontramos en Occidente en una «casa del tratado». Si, de lo contrario, creemos que la antigua clasificación del *fiqh* no pueda ser aplicada más a nuestros días, y es esta la interpretación que preferimos, entonces tenemos que decir que nos encontramos en una «casa de *da'wa* » como lo fueron los musulmanes y el Profeta en la Meca en la época anterior de la Hégira. Meca no era *dār al-islām*, ni *dār al- harb* sino *dar ad-da'wa* y toda la Península árabe era *dar ad-da'wa* para los musulmanes” (Ramadan, 2002:206)⁴⁶.

El *Sheij* al-Mawlawi abre así a una interpretación diferente, tanto del contexto de mayoría no islámica como del papel de los musulmanes en dicho contexto: el de ser portadores del mensaje y el ejemplo de la religión islámica como lo era para los fieles al tiempo del Islam mequí⁴⁷.

Este concepto del *dar ad-da'wa* (tierra de la predicación), aunque consiga romper con la antigua división, es criticada en diferentes ambientes por prestarse a una interpretación demasiado amplia y definida como proselitista, aunque no sea esa la intención de su autor. Por ello, Ramadan (2002) intenta especificarlo proponiendo el término de *dār ash-shahāda*, «espacio del testimonio», que indica no tanto un territorio concreto como el espacio globalmente entendido del mundo actual en el cual el papel de los musulmanes es dar ejemplo de la propia religión mediante el pleno respecto y diálogo con las diferentes culturas. Y propone un *Fiqh* (jurisprudencia islámica) readaptado al contexto europeo⁴⁸

⁴⁶ “In occidente non siamo nella «dimora della guerra» ma siamo in una «dimora del trattato» o in una «dimora dell’invito a Dio (*da'wa*)». Se vogliamo conservare la classificazione (tradizionale) del mondo così come è formulata nel *fiqh* con «dimora dell’Islam», «dimora della guerra» e «dimora del trattato», noi ci troviamo in Occidente in una «dimora del trattato». Se, al contrario, riteniamo che l’antica classificazione del *fiqh* non sia più applicabile ai nostri giorni, ed è questa l’opinione che preferiamo, allora dobbiamo dire che ci troviamo in una «dimora di *da'wa*» come lo erano i musulmani e il Profeta a Mecca prima dell’Egira. Mecca non era né *dār al-islām*, né *dār al- harb* ma *dar ad-da'wa* e tutta la penisola araba era, agli occhi dei musulmani, *dar ad-da'wa*.” (Ramadan, 2002:206).

⁴⁷ Tanto en la teología como en las ciencias sociales se suele dividir la predicación y la relación del Profeta Muhammad con respecto a la comunidad de fieles en dos momentos diferentes de su vida. En el surgimiento de la profecía, durante su vida en Mecca la neonata comunidad de fieles se encontraba en una situación hostil y de rechazo. Tanto que en el 711 (año de la hégira en la tradición islámicas) la creciente comunidad, que se caracterizaba por una unión más espiritual, se traslada en la ciudad de Medina donde Muhammad será llamado como administrador imprimiendo así una connotación más política a la vida comunitaria. En este sentido las mismas suras Coránicas pueden dividirse entre las Mequíes, reducidas de tamaño y de contenido principalmente espiritual y metafórico y las Medinesas; mucho más largas y de descripción densa y detallada. Para una lectura sociológica de la génesis y desarrollo de la comunidad islámica como de la vida del Profeta y de sus consecuencias en las interpretaciones posibles en la actualidad véase entre otros a Pace (2004a).

⁴⁸ El mismo autor describe el método reformista como una interpretación de los hechos fundada en tres fases claramente diferentes: 1) en primer lugar citar las fuentes, es decir, un versículo o una tradición profética (hadīth) y lo que

para un Islam europeo: “es decir, un Islam que respeta el credo, las prácticas y los principios comunes, asumiendo simultáneamente como propias las diferencias culturales occidentales y europeas” (Ramadan, 2011:58, 2009, 2008, 2006, 2002).

Por otro lado Leïla Babès (2000), aunque reconozca su gran esfuerzo, critica ásperamente a Ramadán por no desarrollar hasta sus últimas consecuencias su elaboración de un *fiqh* que pueda planearse como realmente europeo. Y acusa al autor, entre otras cosas, de no afrontar las cuestiones más espinosas como, por ejemplo, el tema de la apostasía o la conversión a otras religiones que, en principio según la *sharī'a*, implica la pena de muerte. Por lo tanto, afirma Babès, “de las dos, una: o el derecho penal islámico no tiene que ser aplicado y hay que decirlo claramente; o se reconoce, pero se oculta porque, simplemente, no es aplicable en Europa” (Babès, 2000).

Una crítica fuerte —no infrecuente dentro de la misma élite islámica occidental— que desvela la complejidad y la participación colectiva en un debate aún abierto y en construcción. Un debate importante, ya que afecta a cuestiones teológicas y cuestiones prácticas como pueden ser la relación con los no musulmanes, la comida, la vestimenta, la práctica religiosa, pero también a la participación organizativa cívica y política, o a cuestiones relacionadas con el tipo de trabajo que se puede desempeñar, la relación con la finanzas y los bancos, etc. (Planet, 2008a:19-20).

1.1.4 Debates actuales y debates futuros: ¿un islam europeo o un islam europeizado?

La formación y el progresivo debate interno de una élite cultural islámica occidental y su confrontación con determinado discurso científico es el síntoma más evidente de un cambio importante en la posible participación de la religión islámica en el proceso de

literalmente puede entenderse; 2) luego exponer las diferentes interpretaciones propuestas al respecto, a lo largo de la historia, por los estudiosos, así como las posibles interpretaciones que, por su misma formulación, admite, a la luz del mensaje del islam, el mencionado versículo o hadîth, y 3) a partir del versículo (o hadîth) y de sus posibles interpretaciones esbozar una comprensión y una aplicación que tengan en cuenta el contexto en el que vivimos.

Este último punto permite una abertura a la jurisprudencia islámica (de allí reformista) diferenciándolo radicalmente de las escuelas islámicas de interpretación más literalistas como son el wahhabismo y el salafismo, que cierran la interpretación al tiempo del Profeta y de sus discípulos. Como podemos observar por medio de un ejemplo del mismo Ramadan: 1) existen, de hecho, textos (un versículo y algunas tradiciones proféticas) que se refieren al acto de pegar a la esposa y que cito, porque son textos que los musulmanes leen y citan; 2) hay, al respecto, un amplio abanico de interpretaciones propuestas, desde las más literalistas, que justifican el hecho de golpear a la esposa en el nombre del Corán, hasta las más reformistas, que interpretan el versículo a la luz del mensaje global, contextualizándolo, y tradiciones proféticas que tienen también en cuenta su cronología, y, 3) a la luz de todas esas interpretaciones y considerando el ejemplo también del Profeta, que jamás golpeó a una mujer, yo concluyo que la violencia de género en relaciones de pareja es contraria a las enseñanzas islámicas y que su uso resulta, en consecuencia, condenable. (Ramadan, 2011:20).

construcción de la futura identidad europea. Y lo es no sólo para los musulmanes sino también para los europeos en general, ya que vuelven a ponerse en cuestión algunas visiones ideológicas y políticas hasta hoy en día hegemónicas en ambientes eurocéntricos en las que el laicismo y la secularización del modelo francés venían a ser consagrados como valores incuestionables de toda la identidad ciudadana europea⁴⁹.

Bassam Tibi (2003a), por ejemplo, señala la importancia del desarrollo de una ciudadanía activa musulmana y de su integración en la política y en la sociedad europea, caracterizada por el laicismo y la ciudadanía individual propias de la democracias contemporáneas para difundir una variedad “liberal del Islam, o Euro-Islam” (Tibi, 2008, 2003, 2003a). Como afirma el mismo autor: “el Euro-Islam es la religión Islámica culturalmente adaptada a la cultura cívica de la modernidad. Un «islam abierto» [donde] [...] sus principales aspectos serían el laicismo, la cultura de la modernidad y una concepción de la tolerancia que fuera más allá de la restringida a los creyentes en Abraham (ahl al-kitab)” (Tibi, 2003b:64). Vemos aquí una descripción participativa de los musulmanes que no llega a una asimilación completa, pero “supondría la adopción de formas de la sociedad civil que podrían producir una identidad islámica ilustrada y abierta, compatible con la cultura cívica europea” (Tibi, 2003b:65). Para Tibi, la adaptación de la religión islámica a la cultura europea significaría romper con un determinado tradicionalismo comunitario central en la religión Islámica que, en el contexto occidental, se traduciría en la formación de guetos; pero también implicaría romper completamente con la idea del multiculturalismo que, en nombre del relativismo y del respeto radical de las diferencias no permite el desarrollo de una idea participativa y comunitaria de construcción de una cultura compartida. Por ello, “la presencia del Islam en Europa occidental representa ya un reto. Las realidades interrelacionadas provocan las respuestas más variadas, tanto entre los europeos como entre los inmigrantes

⁴⁹ Existe ya toda una tradición de estudios denominados post-seculares que describen los nuevos modelos religiosos de estar y ocupar el espacio público que permiten la participación de la religión en la sociedad civil y en la cohesión social sin recalcar las directrices marcadas por una visión secular más tradicional (Ziebertz y Riegel (eds.), 2008). Para profundizar sobre la génesis y evolución filosófica y en las ciencias sociales del Post-secularismo y su relación con el Islam renviamos al trabajo de Kamal (2012). Sobre secularización e Islam uno de los autores más destacados y en el cual la posición post-secular ahonda sus raíces es el antropólogo Talal Asad, que desde su famoso *Anthropology and the Colonial Encounter* publicado en Londres en 1973 abre el camino con su crítica post-colonial desde la antropología y de las ciencias sociales. En relación al concepto de secularización como marcador cultural de la religión Islámica véase Asad (1993, 2003). Sobre la hegemonía de un discurso secularista europeo son interesantes las discusiones entre diferentes intelectuales que se han ido desarrollando alrededor del trabajo del Antropólogo Asad. Como la discusión entre el mismo Asad, Wehdy Brown, Judith Butler y Saba Mahmood ya que desglosan el tema de la secularidad europea desde diferentes perspectivas como la libertad de palabra, la blasfemia, el pañuelo etc. (Asad, *et. al.*, 2009). O la discusión sobre la secularización entre Asad y diferentes autores recogidos por Scott y Hirschkind (Eds.) (2006).

musulmanes. El Euro-islam sería una respuesta dirigida al mismo tiempo contra la asimilación y contra el gueto y representaría, además, una solución democrática comprometida con los derechos humanos” (Tibi, 2003b: 65).

Reencontramos aquí, en el centro de esta nueva identidad euroislámica, un sujeto activo que participa en el desarrollo de la propia musulmanidad europea, mediador de la tensión continua entre el grupo étnico-inmigrado de pertenencia y la mayoría europea no musulmana (AlSayyad y Castells, 2003). Pero la *conditio sine qua non* que se pre-impone a la participación civil y política de los musulmanes es tener una visión secularizada y una dimensión individual de la propia creencia religiosa.

La misma Babès (2000), por ejemplo, cuestiona la lectura que hace Ramadán de la secularización quien, en el plano subjetivo, la interpreta como un tipo de «mimetismo» por parte de los musulmanes a los valores occidentales. Para la autora la secularización no es solo el triunfo de un modelo dominante (sobre otros) en Occidente sino también un proceso de emancipación de la sociedad con respecto a la visión del mundo y el porvenir religioso (Babès, 2000)⁵⁰.

Olivier Roy, aún más explícitamente, propone el término de “occidentalización”: Una “re-islamización” entendida en términos de “un proceso de aculturación, es decir, de abandono de las culturas originales a favor de una forma de occidentalización” (Roy, 2003:14). Para Olivier Roy dicho proceso tampoco significa asimilación, sino la puesta en marcha de nuevas identidades religiosas múltiples que se estructuran en la forma de vivir y practicar la religiosidad. Pero también para Roy, este proceso pasa primariamente por la progresiva individualización de la esfera religiosa, donde a la reformulación de la religiosidad en términos “de fe, de realización individual y de valores” se contraponen un nuevo “neofundamentalismo”, descrito como un intento de definir una nueva comunidad sobre la base del respeto a un código estricto de comportamiento (en el que la dimensión jurídico-normativa es fundamental) (Roy, 2003).

Del mismo modo para Cesari (2007), “esta aculturalización [en particular de los jóvenes] se realiza por medio de un movimiento doble y contradictorio: la privatización de las referencias islámicas y el incremento de las prácticas colectivas del Islam”⁵¹. La autora

⁵⁰ Sobre una crítica a la crítica de Babès vease Allievi (2002).

⁵¹ “This acculturation is realised through a contradictory double movement: the privatisation of Islamic references and the increase in the collective practices of Islam”.

invita, entonces, a considerar la distancia existente entre la realidad de la práctica islámica y la teología o el discurso intelectual islámico, ya que las prácticas concretas en lo cotidiano revelan un proceso de aculturalización en un contexto secularizado (Cesari, 2007:56).

El proceso de individualización de la práctica religiosa por parte de la población musulmana asentada en Europa ha sido ya ampliamente desglosado por diferentes autores (entre otros, Babès, 1997; Jacobson, 1997; Tietze, 2002; Cesari, 2003; Göle, 2003), pero como afirma Konrad Pedziwiatr (2011:58), no hay un consenso sobre sus probables evoluciones y consecuencias futuras. Si para algunos este proceso de individualización y de la consiguiente fragmentación de las autoridades religiosas llevaría hacia la formación de una “liberación y modernización del Islam” haciendo así emerger un “islam progresista” (Mandaville, 2001a, 2001b, 2003), para otros estaríamos delante de una estabilización de los dogmas islámicos y de su progresivo alejamiento y desvinculación de la cotidianidad individual de la población musulmana europea (Roy, 1999, 2003; Wiktorowicz, 2005).

Como veremos más adelante, la individualización de la esfera y de la práctica religiosa y su expresión comunitaria y pública no son, en nuestra experiencia investigadora, dos dimensiones necesariamente opuestas o incompatibles. Al contrario, los jóvenes musulmanes españoles demuestran una clara capacidad reflexiva original —y no adaptativa— en relación a su manera de entender, vivir y ocupar como musulmanes ya sea el espacio público o el privado. Por ello, los conceptos de “secularización” y de “occidentalización” no permiten dar cuenta, a nuestro entender, ni de sus complejos y articulados procesos de resignificación contextual de la propia religiosidad, ni tampoco del contexto diferente, el español, en el que dicho proceso se desarrolla. Además, si bien la visión de la secularización y de la laicidad como procesos de emancipación de la sociedad con respecto a la religión es compartida por todo el espectro institucional europeo y, por ello, su consecuente reivindicación de la laicidad y la secularización de las instituciones estatales y europeas, otra cosa bien distinta es la de pretender que dichos conceptos sean fundacionales de una determinada identidad civil y política europea. De esa manera, y copiando el modelo laicista francés, el sentimiento religioso y la religiosidad cultural de la cotidianidad de todos los ciudadanos europeos quedan

excluidos de la idea así racionalizada, idealizada y racializada de identidad europea y de cuáles sean (o deben ser), en este sentido, los valores compartidos por los europeos.

Más en general, nuestra crítica fundamenta sus raíces en la denuncia, promovida por un número creciente de investigadores⁵² de una posible deriva homogeneizadora y normativa de este Islam creado desde “arriba” y de su incapacidad para absorber y hacer propias determinadas preocupaciones y problemáticas que se van desarrollando desde “abajo”, de las cotidianidades contextualizadas de los musulmanes europeos.

Ahmet Yükleýen (2011), por ejemplo, en su estudio sobre la evolución de las comunidades islámicas de origen turco en Holanda y Alemania dentro de las estructuras democráticas del Estado, subraya la necesidad de cuestionar de manera dialógica la confrontación entre la religión islámica y la democracia liberal. Denuncia cómo la propuesta académica del Euro-islam viene a ser pensada en términos de un proceso de asimilación a la secularizada esfera pública europea; este Euro-islam “se limitaría por sí mismo en la esfera de lo privado, encoge como una forma de espiritualidad individual, y asegura la participación pacífica de los musulmanes en el pluralismo cultural europeo” (Yükleýen, 2011: 6)⁵³. De esa manera entonces el Euro-Islam se presentaría también como un proyecto normativo monolítico ya que asume que las diversidades internas del Islam irán desapareciendo con el tiempo constituyendo así un “modelo para los musulmanes” (Yükleýen, 2011: 6). Para el autor, la realidad del proceso de adaptación de la religión islámica al contexto europeo viene a jugarse en términos de continuas negociaciones entre los principios universales del Islam y las particulares circunstancias jurídico-legislativas que deben afrontar los musulmanes en los diferentes contextos institucionales de estos territorios. Esta negociación necesita ser fundamentada en estudios empíricos concretos capaces de echar luz sobre el proceso de construcción de un Islam autóctono en términos de diálogo abierto y coparticipativo, si no queremos reproducir una visión inadecuada del proceso de adaptación del Islam en Occidente (véase también Faruk Şen, 2008 y Mathias Rohe, 2008).

En la misma línea, Jørgen Nielsen (2007) resalta que aunque el concepto de Euro-Islam pensado por Tibi no limita la integración a una única vía, lleva consigo el lastre de querer

⁵² Véase en este sentido las monografías de Modood, Triandafyllidou y Zapata-Barrero, (eds.) (2006) y Raymond y Modood, (eds.) (2007).

⁵³ “Would limit itself to the private sphere, be pursued as an individual form of spirituality, and assure peaceful Muslim participation in European cultural pluralism”.

indicar un camino a las comunidades islámicas que ni la misma Europa es capaz de recorrer. Una Europa que reclama tolerancia aunque siga sumida en sus intolerancias étnicas y nacionales endémicas, avaladas aún hoy en día por actuaciones políticas y legislaciones nacionales (Nielsen, 2007: 36).

El debate sobre el camino a recorrer por un Islam Europeo abre nuevas y contradictorias cuestiones internas a la misma Europa, que ponen de relieve la existencia y la posibilidad de diferentes vías culturales, religiosas e identitarias para la futura construcción de una idea de identidad europea colectiva capaz de englobar y respetar las diferencias que en su conjunto les dan forma y contenido.

En todo el viejo continente, y en particular en los países mediterráneos, la religiosidad cultural sigue siendo parte indisoluble, y aún con fuerte vigor, tanto en la idea de identidad nacional como en las tradiciones y costumbres populares cotidianas y, por lo tanto, fuertemente visibles y reivindicadas también en el espacio público e institucional. Por ello, sobre todo en estos últimos países, la reapropiación colectiva y la reivindicación del vivir y poder manifestar las propias religiosidades por parte de los musulmanes en el espacio público, no pueden reducirse, como en Francia, a una cuestión de prohibiciones jurídico-administrativas, ya que estaríamos transformando la laicidad institucional en una religión de Estado, militante, laicista, que no existe en otros países europeos.

Más allá de un proyecto de Islam europeo, la presencia islámica en las diferentes realidades de los distintos países sigue manteniendo unos fuertes elementos de diferenciación, tanto dentro de la población musulmana como fuera de los grupos o comunidades (Madonia y Piacentìn, 2012). En el seno de los grupos encontramos diferencias de tipo religioso, étnico-culturales, lingüísticas, unidas a las distintas nacionalidades de origen y eso porque los primeros inmigrantes⁵⁴ “gracias a su relación con sus connacionales recuperan, reelaboran, a veces redescubren su propia identidad cultural, esforzándose de «resituar» sus categorías culturales y simbólicas dentro del nuevo contexto” (Piselli, 1997, citado en Ambrosini, 2005:88)⁵⁵. Por otro lado, como se ha dicho, si se observan las diferentes naciones europeas desde una perspectiva

⁵⁴ En los estudios sobre el Islam inmigrado en el contexto europeo, se hace fundamental conocer los procesos por medio de los cuales las diferentes comunidades inmigradas—sobre todo a nivel local— tienden a crear un fuerte control interno. Véase Ambrosini (2005), Piselli (1995, 1997), Pugliese (2000, 2002), Reyneri (1979), Zanfrini (2004).

⁵⁵ “Attraverso la frequentazione dei connazionali recuperano, rielaborano, rafforzano, a volte riscoprono la propria identità culturale, sforzandosi di «risituare» le loro categorie culturali e simboliche all’interno del nuovo contesto”.

comparada en relación a la presencia migratoria, se registran importantes diferencias tanto en las modalidades como en los tiempos de inmigración y del establecimiento de las comunidades islámicas en cada contexto nacional; lo cual indica diferentes necesidades en la gestión de la nueva presencia en el interior del propio contexto estatal, tanto desde el punto de vista legislativo como del cultural.

Las diferentes comunidades étnico-musulmanas presentes en el heterogéneo contexto europeo están, por lo tanto, implicadas de diferentes maneras en la lucha para la obtención de derechos económicos y políticos, así como para lograr un reconocimiento social real que se enfrente, por un lado, a la diferente tradición cultural autóctona y, por otro, a los diferentes sistemas jurídicos-legislativos de los diferentes contextos nacionales. Esta situación debería ser tomada en cuenta en los estudios sobre el desarrollo del Islam en Europa, donde, a menudo, las problemáticas relativas al aspecto religioso vienen a mezclarse y superponerse con otras cuestiones que se explican más por las situaciones de desventaja derivadas de ser inmigrante en los países de nueva inmigración o de ser ciudadano de segunda en los países de migración madura.

Además, en los países de migración más joven, como es el caso de España, donde aún no se han dibujado unas élites capaces de asumir un papel de guía, representante o defensor de los derechos comunitarios, la tarea de las nuevas generaciones se hace aún más importante y comprometida en su proceso de construcción y legitimación de un Islam “autóctono” (Madonia, 2012).

Por ello, creemos necesario seguir profundizando en la investigación siendo capaces de dialogar tanto con el meta-contexto como con el contexto en el que observamos su desarrollo, donde la de las nuevas generaciones van generando formas propias de entender y vivir la propia religiosidad, tanto en su dimensión subjetiva como en su dimensión colectiva.

La aceptación acrítica de que la única posibilidad abierta es la que resumíamos como enfoque euroislámico, individualizado y secularizado, corre el riesgo de convertirse en una nueva ortodoxia, en una nueva precondition establecida desde la cual poder comparar y sucesivamente evaluar a los jóvenes musulmanes. En este sentido, se suele oponer una visión tradicional a una liberal o moderna de la religión islámica y, en virtud de ello, se establece el “buen” musulmán y el “mal” musulmán (Manzoor, 2015 y Mamdani, 2002).

Indicativo en este sentido es cómo se siguen planteando las preguntas y las necesidades de algunas investigaciones. Sirva como ejemplo:

Nuestra pregunta clave es: ¿qué acade a la identidad religiosa, el credo, y las prácticas de los musulmanes asentados en los países occidentales? ¿Se harán ellos, o sus hijos y las generaciones siguientes, progresivamente más seculares? ¿O reaccionarán a la actitud y los prejuicios haciéndose más religiosos? (Voas y Fleischmann 2012:526)⁵⁶.

Si, como venimos diciendo, asumimos la secularización como exclusión de las prácticas y costumbres religiosas en el espacio público, todos sus elementos simbólico-culturales —rezo diario, vestimenta, respecto preceptos religiosos, cumplimientos rituales, etc. — serán tachados de tradicionales. Y, a contrario, el “buen” musulmán sería aquel que más se asimilaría a “nuestra cultura secularizada” pasando así desapercibido. El musulmán practicante es identificado, entonces, con el modelo tradicionalista, no liberal, anti moderno; pero en nuestra investigación, como veremos, nos hemos encontrado con muchos jóvenes que respetando plenamente los rituales y las ostentaciones diarias de orden simbólicos-religioso, piensan y se autodefinen como liberales y “modernos”.

En este sentido, la rígida división entre un comportamiento moderno (laico) y un comportamiento tradicional (religioso) no sólo viene a ser cuestionada por una evidencia de investigación que permite diferentes posibilidades, sino que desvela un posicionamiento investigador que sigue reproduciendo otredades y oculta su poder ideológico al imponer y juzgar unos marcos culturales preestablecidos. Muy a menudo —también dentro de la comunidad islámica—, las cuestiones sobre las cuales se articula la evaluación sobre su presunta modernidad están aún lejos de ser solucionadas por los mismos europeos no-musulmanes, presuntamente modernos. Si miramos la realidad Europea actual (y pasada), la independencia entre las instituciones estatales y las religiones nacionales, el respeto de los derechos humanos, la cuestión de género, la homosexualidad, los matrimonios mixtos, la tolerancia religiosa, civil y social, etc., parecen más una esperanzadora proyección que una realidad europea, sobre la cual se pretende evaluar a los musulmanes.

Si queremos, entonces, encontrar otras formas de entender la secularización y de vivir la propia religiosidad en el espacio público por parte de los jóvenes musulmanes necesitamos observar los procesos que hacen posible una reflexión religiosa autóctona y

⁵⁶ “Our key questions are: What happens to the religious identity, belief, and practice of Muslims who settle in Western countries? Do they, or their children and subsequent generations, gradually become more secular? Or do they react against the dominant ethos and perceived prejudice by becoming more religious?”

contextual, y superar así las proyecciones ideológicas de algunos investigadores incapaces de poner en cuestión la existencia de una visión hegemónica de lo que debería ser el musulmán europeo.

Como hemos observado, en la tradición islámica el conjunto de reglas y normas a las que se somete una sociedad (*Fiqh*) se van construyendo sobre la continua dialéctica entre doctrina y práctica (Díaz-Mas y De La Puente, 2007); por ello, en el Islam más que en otras religiones, “es la ortopraxis la que guía la ortodoxia, para así decirlo, y no lo contrario” (Allievi, 1999a:103) donde la tarea de “interpretar o aplicar las leyes divinas que deben regir la conducta de los musulmanes y determinar cuándo sus acciones son correctas y recomendables o, por el contrario, se consideran desaconsejables, odiosas o prohibidas” se remite al *alfaqih*, experto del *fiqh* (Díaz-Mas y de la Puente, 2007:297).

La mayor libertad interpretativa, así como la imposibilidad de imponer una postura dominante y colectivamente legitimada por “expertos religiosos” en un contexto minoritario, vuelve a abrir planteamientos que se suponían cerrados en la tradición y en la costumbre islámica. ¿Qué es lícito o ilícito? ¿Quién y cómo puede decidir sobre ello? ¿Cómo encontrar respuestas religiosas adecuadas a las nuevas problemáticas generadas por la experiencia de vida diaria en un contexto no islámico? Son preguntas centrales en el proceso de construcción de un Islam autóctono, en el contexto europeo⁵⁷, que todavía están pendientes de ser contestadas.

De allí que las nuevas generaciones en sus prácticas diarias no se reconocen en una ortopraxis tradicional y deslocalizada. El progresivo cambio experimentado por los jóvenes españoles musulmanes, cada vez más conscientes de su diversidad y su carácter de autóctonos, deviene así el motor de un nuevo modo de pensarse y verse como musulmanes y españoles “desde abajo”, aún poco conocida, y que posteriormente a su proyección internacional nos permitirá hablar a nivel europeo. La creación de una elaboración intelectual y de una asociación autónoma, la participación cívica y social en la sociedad, el desarrollo de una conciencia crítica hacia su entorno, los hará siempre más visibles en el debate público. Por otro lado, la poca consideración mostrada por parte de las instituciones estatales, el escaso espacio reservado en los medios de información, así como el desinterés y desconfianza de otras visiones religiosas son, entre otros, los

⁵⁷ Sobre la necesidad de un *Fiqh* (jurisprudencia islámica) readaptado al contexto europeo véase Ramadán (2009, 2008, 2006, 2002).

problemas que tendrán que afrontar. Ciudadanos musulmanes, españoles y europeos, son los candidatos, “a devenir parte de la identidad cultural de la nueva Europa en plena difícil reconstrucción” (Allievi, 2005b:31)⁵⁸.

⁵⁸ “A divenire parte dell’identità culturale della nuova Europa in via di faticosa costruzione”.

CAPÍTULO 2

PASADO Y PRESENTE DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA: UNA RADIOGRAFÍA DEL “ISLAM ESPAÑOL”

«Spain is Different!»

Introducción

«Spain is different!» es el famoso lema promovido en los años 60 por el aquel entonces ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga. La idea era empezar a difundir en Europa una imagen diferente, abierta, atractiva de un país que bajo la oscuridad franquista necesitaba reparar su mala imagen en buena parte del viejo continente. Hoy en día esta expresión sigue presente tanto en el lenguaje común como en la cultura popular que, en tono sarcástico e irónico, sigue marcando cierta distancia y diferencia con respecto a los países vecinos.

España sigue siendo diferente por varios aspectos y parece serlo más aún en su relación con la cultura islámica. ¿Puente entre culturas o caballo de Troya? La Península Ibérica representa, por su legado histórico con Al-Ándalus y su posición geográfica, el vínculo histórico y cultural más evidente de la Unión Europea con el Islam.

Su condición de tierra de frontera, amenazada por la “avalancha migratoria no-comunitaria”, hace que en el territorio español se siga viviendo una “presión” migratoria específica, desde las vallas de Ceuta y Melilla o los acuerdos con Marruecos sobre la “gestión” de la migración “ilegal”.

El mito de Al-Ándalus sigue presente en los debates internacionales y en las negaciones ideológicas de aquellos que reivindican las raíces judeo-cristianas de la identidad europea. También en las reivindicaciones propagandísticas de algunos movimientos yihadistas que aclaman la conquista de una tierra que sigue siendo símbolo de la memoria de esplendor de la pasada época islámica en Europa (Reinares, 2003). De allí la importancia, aunque sea sólo instrumental o ideológica, del país ibérico en las narrativas eurocéntricas que pretenden y describen un mundo en choque y de lucha entre civilizaciones.

A nivel nacional, sus relaciones pasadas con el Islam hacen de España el único país europeo donde los debates públicos sobre su presencia religiosa llegan a poner en cuestión el mismo mito fundacional de su identidad nacional –lo que no sucede en otras tierras de larga presencia islámica como la Italia meridional–. Hablar de “Conquista” o de “Reconquista” por parte del reinado católico del Al-Ándalus islámico adquiere en el imaginario español una carga simbólica, reinterpretada y utilizada según los intereses de los diferentes actores involucrados (no-musulmanes y musulmanes), que influye tanto en las decisiones de reconocimiento de una realidad histórica u otra –moriscos o sefardíes– como de sus desconocimientos culturales.

No es casualidad, como se verá, que España haya sido el único país que ha reconocido formalmente la presencia de la religión islámica (junto con la evangélica y la judía) en su contexto; de esto deriva la propuesta, por parte del Estado, de un proceso de progresiva inclusión de los derechos y necesidades religiosas de estas minorías en su ordenamiento jurídico y legislativo. No obstante, este mismo reconocimiento se plantea según el modelo vertical-piramidal católico con la imposición de un interlocutor único, capaz de representar a toda la comunidad musulmana que, a diferencia de la religión católica, se estructura en el territorio según un modelo decisonal horizontal de múltiples comunidades. Este hecho, acabará generando divisiones y problemas internos en la propia comunidad.

Tampoco es casualidad que las visiones alarmistas y las esencializaciones identitarias del musulmán como “otro”, amenazador y peligroso, puedan seguir identificándose en España con la imagen del “moro” (Bravo, 2006; Planet, 2012). Como apunta Elena Arigita:

“la presencia del islam se ha construido a lo largo de dos siglos de manera predominante como algo extraño e incluso hostil a la idea de España y a su identidad nacional. Esta percepción interfiere constantemente y de manera notable en los discursos sobre ciudadanía, inmigración, integración e islam, y por supuesto condiciona e influye de una manera compleja los discursos sobre un “islam español”; no sólo los producidos *sobre* los musulmanes de España, sino también los que producen *los propios* musulmanes, cuyo liderazgo se está formando con ese debate y no es ajeno a todas esas referencias, que asumen, rechazan y reelaboran de formas complejas” (Arigita, 2010:115) .

Esta particular relación resulta clave en los debates públicos, políticos y académicos internos en España y los enfoca principalmente hacia su pasado histórico o su presente inmigrado más que sobre el porvenir de un Islam español y autóctono.

En este sentido, en el resto de Europa la situación de las nuevas generaciones de musulmanes es un tema de gran interés que cuenta con una tradición de estudios consolidada sobre todo en el centro y norte de Europa, así como con una creciente producción literaria en países similares por su trayectoria migratoria como es Italia (Frisina, 2005a, 2005b, 2006, 2007; Frisina y Trappolin, 2009; Guolo, 2010, 2007, 2005, 2003). Sin embargo, en España, llama la atención tanto la escasez de producción académica en torno a los jóvenes musulmanes españoles como su escasa visibilidad en los medios de comunicación y, más en general, en el debate público y social de estos jóvenes.

Por otro lado, esta misma diferencia puede transformarse en una oportunidad en cuanto hace de España, país culturalmente católico, un laboratorio aún poco explorado y donde se puedan ir produciendo ciertas dinámicas socio-culturales originales que podrían aportar una visión diferente al debate europeo hegemónico centrado en el laicismo y la secularización del modelo francés.

Como bien apunta Jordi Moreras, “el estudio del islam europeo es, antes que nada, el análisis de cómo se construyen nuevas identidades y nuevas alteridades. Es, pues, resultado de cómo se elaboran juegos de contrarios, en donde lo que se destaca siempre suele ser lo opuesto antes que lo complementario” (Moreras, 2009:135).

Para poder desentramar los procesos de construcción del musulmán como “otro” y extraño necesitamos, entonces, contextualizar dichos procesos dentro de los contextos nacionales, porque, más allá de los discursos a nivel europeo, se van cristalizando según los modelos y las pautas culturales significativas de cada país.

El discurso científico no es inmune a la influencia de determinada visión hegemónica cuando, incapaz de ocupar un distanciamiento crítico, acaba asumiendo como propias preocupaciones y problemas prestablecidos y fundamentados sobre un cúmulo de “*dados por sentados*” (Schütz, 2008), para acabar reforzándolos.

En este capítulo, entonces, se profundizará la presencia del Islam en España desde diferentes enfoques con el fin de dibujar la situación actual del contexto español

diferenciándolo de los demás países Europeos. En la primera parte, *El Islam histórico y el Islam en cifras en la actualidad en España*, se revisa la evolución histórica y migratoria del Islam, el cuadro normativo que ordena su proceso de institucionalización y la percepción o visibilización de los jóvenes musulmanes españoles en su sociedad. En la segunda parte, *El Islam como amenaza cultural e ideológica*, se detallarán las diferentes causas encontradas en el debate histórico y nacional-identitario que explican, a nuestro juicio, la ausencia de investigaciones sobre la evolución de los jóvenes musulmanes españoles; las mismas que estructuran una determinada cosmovisión nacional-católica y hegemónica que caracteriza el debate interno en España y lo diferencia de los demás países europeos. Por último, en la tercera parte, *Los jóvenes musulmanes en los estudios en España: hijos inmigrados o hijos sospechosos*, se denuncia cómo la escasez de estudios sociales específicos provocará la hegemonía de los paradigmas culturalistas y securitarios. Será así posible desvelar las consecuencias de una peligrosa deriva investigadora que genera modelos normativos de lo que los jóvenes musulmanes deberían ser, más allá de lo que realmente son. No se trata, por lo tanto, de una cuestión de herramientas y métodos de investigación, sino de un cambio de perspectiva mediante el distanciamiento crítico con respecto a una determinada epistemología del poder y de sus procesos de definición simbólicos y culturales del “otro”. Como apunta José Brunner, “evidentemente, cuando los percibimos a Ellos como completamente extraños a Nosotros, la cuestión de hasta dónde dicha percepción describe o no describe una realidad social objetiva se convierte en un tema político candente de enormes consecuencias” (Brunner, 2011:86).

2.1 EL ISLAM HISTÓRICO Y EL ISLAM ACTUAL EN ESPAÑA⁵⁹

“Marchaos, emigrad, dejad que Dios guíe vuestros pasos, pues si accedéis a vivir en la sumisión y la humillación, si accedéis a vivir en un país en el que se hace mofa de los preceptos de Fe, en el que se insulta a diario el Libro y el Profeta --¡oración y salvación para él!--, daréis del Islam una mala imagen envilecedora de la que el Altísimo os pedirá cuentas el día del Juicio” (Maalouf 2011:112). (Con estas palabras Astaghfirullah (el sabio religioso de la comunidad) predecía a los musulmanes en la ciudad de Granada lo que habría sido su suerte si hubiesen preferido quedarse en ella. Era el 1495, tres años después de la capitulación de Granada por mano del reino de Castilla y Aragón de los reyes Isabel y Fernando, y se terminaba el plazo concedido a los musulmanes para decidir si quedarse, a pacto de convertirse al cristianismo, o emigrar definitivamente).

2.1.1 Aproximaciones históricas y culturales

Aunque las relaciones de tipo político, culturales y académico entre España y el mundo árabe-musulmán empezarán a desarrollarse desde la segunda mitad del XIX gracias a su cercanía con el Magreb (Moreras, 1999), para poder hablar de una presencia islámica en la España contemporánea hay que llegar a finales de los años 40. Será bajo la dictadura franquista cuando, por razones de estrategia propagandística se concederán las primeras nacionalidades a ciudadanos musulmanes como en el caso de los militares del Rif Marroquí que, después de haber colaborado con el régimen en la guerra civil, se habían quedado en el país (Planet, 2007). Además, en recuerdo de los militares musulmanes caídos en guerra y por directa voluntad del general Franco se construirá, en los Jardines de Colón en Córdoba, el Morabito, considerado el primer oratorio moderno de la España peninsular (López, 2007).

Una primera y tímida inmigración empezará en los años 70 con la llegada de estudiantes (muchos de ellos a las facultades de medicina) e inmigrantes de Oriente Medio, en su mayoría palestinos, jordanos, egipcios, sirios, y libaneses (López, 2007). A estos, en los

⁵⁹ Parte de este capítulo ha sido publicado en Madonia y Piacentín (2012).

años 80 y 90 se irán sumando un creciente número de españoles conversos al Islam. Esta primera y heterogénea presencia islámica se caracterizará por su activismo en distintas instituciones del país como asociaciones, universidades, centros culturales, bibliotecas y en las federaciones reconocida formalmente por el Estado.

Desde finales de los años 90, empezó una inmigración significativa y en progresivo aumento que provocó la creciente visibilización del Islam en España. Esta población inmigrada proviene mayoritariamente de Marruecos, posteriormente de Senegal, Pakistán y Argelia, y de modo más reducido de Bangladesh, Gambia, Mauritania y Nigeria⁶⁰, aunque las estadísticas continúan siendo poco fiables en la medida en que los inmigrantes siguen llegando por vías distintas, incluso con visados, y permaneciendo luego como clandestinos. En España, además, no se ha hecho nunca un censo sobre la religión de la población ya que la constitución del 1978 establece que “*Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias*” (art. 16.2); de todas forma se estima que la presencia islámica no superaría el 2,2-2,3% del total de la población⁶¹.

2.1.2 *El marco legal*

La relación del Estado español con las confesiones religiosas, como hemos apuntado, sigue estando marcada por la tradición católica del país. Desde el 589, con el IIIer Concilio de Toledo que sancionó la unidad católica de España, hasta la Constitución de 1978 la presencia de la religión católica ha sido absoluta, caracterizando todas las diferentes facetas de la vida pública española, las leyes y las instituciones políticas y sociales (Mantecón, 1995). El único paréntesis de apertura se generó a lo largo de la breve vida de la Segunda República y de la Constitución de 1931, cuando, por primera vez, se declaró la laicidad del Estado y el derecho a la libertad de conciencia (art. 27) (Contreras, 2011:9).

Con la llegada del franquismo el concepto de unidad nacional se enlazó definitivamente con su pertenencia a la Iglesia Católico-Romana y, aunque aparte alguna concesión con fines de propaganda ya mencionados, los vínculos entre otras confesiones religiosas y el Estado se verán marcados por un proceso de progresiva invisibilización, opresión y

⁶⁰ Datos consultables en Instituto Nacional de Estadística [<http://www.ine.es/welcome.shtml>] (último acceso 09/09/2016) y en Metroscopia [<http://metroscopia.org/>] (último acceso 09/09/2016).

⁶¹ Datos consultables en Instituto Nacional de Estadística [<http://www.ine.es/welcome.shtml>] (último acceso 09/09/2016) y en Metroscopia [<http://metroscopia.org/>] (último acceso 09/09/2016).

persecución (López y Ramírez, 2007:210). En 1968 se creará la asociación islámica Comunidad Musulmana de Melilla, la primera en escribirse en el Registro General de Asociaciones Religiosas gracias a la aplicación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 donde, de todos modos, se establecía que “el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español” (Lacomba, 2005a:52).

La apertura del Estado hacia las minorías religiosas es, pues, un proceso muy reciente que empieza con su reconocimiento formal en julio de 1980 gracias a la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. El 28 de abril de 1992 (en recuerdo de la caída del reino granadino en 1492) el Estado español firmó un acuerdo histórico (publicado en el BOE en 12 de noviembre como ley 26/1992) con las minorías religiosas que marcó un nuevo estatuto jurídico-legal abriendo así una vía a la progresiva pluralización religiosa del contexto español (Tatary, 1995). El Estado impuso dos condiciones concretas a las minorías para su posible participación en los acuerdos: la de haber sido previamente reconocidas como minorías religiosas con notorio arraigo en el país y la de presentarse como un actor único, representativo de toda la comunidad presente en el territorio.

El 14 de julio de 1989 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa reconoce la condición de notorio arraigo a la comunidad islámica imponiendo la agrupación de las diferentes comunidades bajo una representación única. Es así que toma forma la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), dirigida inicialmente por españoles conversos al Islam, que el 23 enero de 1991 empieza formalmente las negociaciones para los acuerdos futuros con el Estado. A pesar de ello, transcurridos unos meses la comunidad Asociación Musulmanes de España dirigida prevalentemente por estudiantes de medicina sirios, decide salir de la FEERI para fundar su propia Federación islámica, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (Mantecón, 1995), que de clara tendencia sunní es hoy en día la que agrupa mayor número de asociaciones y comunidades.

Por su parte, la representación estatal, encontrándose frente a dos interlocutores distintos, impulsa su unificación, y así, pasado un tiempo, se decide crear una tercera federación gestionada paralelamente por las dos anteriores, que aún hoy siguen siendo independientes. Se fundó entonces la Comisión Islámica de España (CIE), que como un

actor único, ratificó los acuerdos en 1992 encargándose de la colaboración futura con el Estado.

Los acuerdos, en general, son un punto de partida legal para la progresiva adaptación del marco jurídico a las necesidades de las comunidades gracias a la contratación continua entre éstas y el Estado sobre diferentes ámbitos sociales:

- “El estatuto jurídico de los lugares de culto; las funciones de los dirigentes religiosos (ministros, pastores, *imames*, rabinos), así como las prerrogativas inherentes a su condición.
- Los efectos civiles del matrimonio celebrado según el correspondiente rito de cada confesión.
- La asistencia en los centros o establecimientos públicos, la cual abarca tanto la dispensa en centros militares, como en establecimientos penitenciarios, hospitalarios o asistenciales u otros análogos del sector público.
- La enseñanza religiosa en los centros docentes públicos y privados concertados, así como el derecho a establecer y dirigir centros de esta índole.
- Los beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las respectivas federaciones de comunidades religiosas de las tres confesiones.
- Otras manifestaciones culturales tales como las festividades religiosas o las prescripciones alimenticias, así como diversas disposiciones relativas a los enterramientos, tanto en lo que se refiere al lugar como a la forma de su realización.
- La colaboración del Estado con las diferentes federaciones en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico” (López, 2007:96)⁶².

Según el primer párrafo del primer artículo del acuerdo con el Estado, “Los derechos y obligaciones que se deriven de la Ley por la que se apruebe el presente Acuerdo serán de aplicación a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la «Comisión Islámica de España» o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas en dicha Comisión, mientras su pertenencia a las mismas figure en dicho Registro”⁶³. En el caso del Islam todo tipo de entidad religiosa como un lugar de culto, una asociación cultural, una escuela musulmana, etc. tiene que federarse con una de las tres diferentes asociaciones FEERI, UCIDE y CIE.

Según diferentes autores, esta situación concreta de la comunidad islámica ha ido provocando varios problemas de representación interna y de ahí su retraso muy evidente

⁶² Véase también, Jiménez-Aybar, (2004).

⁶³ Documento consultable en https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1992-24855 (último acceso 10/09/2016)

en su colaboración con el Estado, al contrario de las demás confesiones, como la comunidad hebraica y la protestante, que han encontrado un representante único para sus respectivas comunidades desde principio (Mantecón, 1995; Moreras, 2002, 2009; Lacomba, 2005a; López, 2007).

2.1.3 Los hijos desconocidos

En España, la evolución de las nuevas generaciones de ciudadanos musulmanes, si es comparada con los países de «inmigración madura» es aún un proceso reducido tanto en el plano temporal como en el numérico. No es aún posible hablar de una “tercera generación”, ya que los hijos de la migración masiva de los años 80 y 90, que representa la primera cohorte de jóvenes españoles musulmanes, se encuentra en el intervalo de edad entre los 15 y los 35 años: sus hijos probablemente lo serán, aunque sea desde el artificioso lenguaje científico. Por eso, hablar de “segundas generaciones” de jóvenes musulmanes en España es muy diferente que hacerlo en otros países del centro-norte de Europa, donde las “segundas generaciones” existen desde hace unos cuarenta o cincuenta años más. Su número es reducido y, aunque la inmigración hacia España presenta una importante mayoría de origen marroquí, las nuevas generaciones se caracterizan, sobre todo a nivel asociativo, por la heterogeneidad étnica de los padres (Téllez, 2008). Además, se aprecia la ausencia de un pasado colonial más amplio que hubiera permitido la formación de algunas cadenas migratorias como en Francia o Inglaterra; o de específicas planificaciones estatales, como en Alemania y las cuotas de los llamados *Gästarbeiter* (trabajador invitado o huésped). Estos procesos político-estatales contribuyeron en su día a la concentración geográfica y territorial de los asentamientos migratorios, originando así los escenarios socio-urbanos de marginalización y guetización característicos de algunas grandes ciudades europeas. Unos espacios cerrados, aislados y controlados, generadores de unas divisiones raciales de orden primariamente cultural, político y simbólico que marcan unas exclusiones y fracturas basadas en lo étnico-racial.

En España, el progresivo asentamiento migratorio se ha ido desarrollando de manera mucho más fluida y difusa en el territorio y si bien existen concentraciones urbanas con una alta tasa de inmigración no pueden ser aún comparadas con realidades más problemáticas como son el *Barrio Turco* de Kreuzberg en Berlín (Kaya, 2002; Kaya y

Kentel, 2005), *Les Banlieues* de París (Kaya, 2006) —y en particular de los *beurs* (palabra ofensiva para referirse a los jóvenes con descendencia magrebí, que deriva de la inversión de las sílabas de la palabra *arabe*, árabe en francés)—, o en la “Zona Sur” de Londres (Allen, 2006). Contextos urbanos generadores de procesos transversales de segregación y anomia que, especialmente entre el sector juvenil, provocan reacciones contestatarias y subversivas, observables tanto en las diferentes expresiones de impronta cultural, musical o artística como en las manifestaciones y protestas directas que, en algunos casos, han terminado en revueltas urbanas.

Estas realidades espacio-geográficas no son representativas de la totalidad y complejidad del Islam en el contexto nacional de estos países, pero la inseguridad y la alarma social -amplificadas por los medios de comunicación y por los enfrentamientos allí sucedidos-, siguen marcando el ritmo del debate público e intelectual sobre las nuevas generaciones de musulmanes no sólo a nivel nacional —en cada uno de estos países—, sino también a nivel europeo.

En este sentido, el sociólogo Robert Castel (2005) refiriéndose al contexto francés, denomina la progresiva radicalización de las problemáticas y del alarmismo social como “el retorno de las clases peligrosas, es decir, la cristalización en grupos particulares, situados en los márgenes, de todas las amenazas que entraña en sí una sociedad” (Castel, 2005:70, citado en Andrés Pedreño, 2007:139) donde continúa el autor:

“El drama en estas situaciones es que las condenas morales siempre pueden verificarse al menos parcialmente: vivir en esas condiciones no predispone al angelismo, y la inseguridad tanto social como civil es efectivamente más alta en los suburbios pobres que en otras partes. Sin embargo, la “simplificación” es sobrecogedora. Hacer de algunas decenas de miles de jóvenes, a menudo más perdidos que malvados, el núcleo de la cuestión social, convertida en la cuestión de la inseguridad que amenazaría los fundamentos del orden republicano, es realizar una condensación extraordinaria de la problemática global de la inseguridad” (Castel, 2005:71-72, citado en Pedreño, 2007).

Sin embargo, la ausencia de estos espacios urbanos en el contexto español no impide la difusión de cierto alarmismo social en relación a la posible “degradación” y la “peligrosidad” futura de determinadas realidades españolas con una alta concentración de población inmigrada principalmente islámica. Barrios como El Raval en Barcelona o Lavapiés en Madrid —ejemplos de encuentro urbano interétnico e intercultural, tanto como para entrar en los planes de gentrificación turísticas— se encuentran cada vez más

en el centro de varias polémicas públicas e instrumentalizaciones políticas⁶⁴ que empujan hacia un mayor control policial, a veces absorto en la inmigración “ilegal”. Para algunos investigadores, además, la situación sería todavía más problemática hasta afirmar, por ejemplo, como hace Sonia Muñoz en su estudio sobre jóvenes marroquíes, que:

“el barrio de Lavapiés, que responde perfectamente al modelo trazado por Park en su descripción del proceso y las consecuencias del crecimiento acelerado del centro urbano: retención especulativa de los inmuebles, lo cual incrementa su deterioro, y conversión del barrio en zona de tránsito poblacional para juventud inestable, gente de vida bohemia, inmigrantes con pocos recursos (con frecuencia familias desestructuradas y también menores no acompañados) y en régimen casi generalizado de alquiler, que vienen a sumarse a los antiguos vecinos que no pudieron escapar de un entorno que, además, presenta un significativo nivel de delincuencia” (Muñoz-Veredas, 2011:134).

Este tipo de descripciones parecen más conectadas a unos presupuestos por parte del investigador, a las necesidades de determinada forma de practicar las ciencias sociales donde se prefiere aplicar acríticamente análisis investigadores desarrollados en contextos socioculturales muy distintos.

Además en el contexto español, la evolución de los jóvenes musulmanes no sólo es numérica y temporalmente incomparable en relación a estos otros países, sino que también se caracteriza por su todavía escasa visibilización tanto en el debate público como en la gestión autónoma de instituciones u organizaciones islámicas de asentamiento nacional. Como se profundizará más adelante, los mismos jóvenes musulmanes españoles muestran un claro distanciamiento ante determinadas iniciativas asociativas, políticas y de radicalización religiosa de algunos de sus coetáneos centroeuropeos, aunque reconocen en estos últimos una justificación y legitimación que se deriva por la conciencia de los diferentes contextos y experiencias de rechazo y marginalización social y cultural.

Si las diferencias en relación a los países del centro y norte de Europa se explican por unas dinámicas migratorias y una presencia numérica muy distintas si miramos a países con procesos migratorios más similares, como el caso italiano, la comprensión de la baja visibilidad de los jóvenes españoles en el contexto público, político y académico necesita una ulterior reflexión que parece más bien conectada con el contexto sociocultural del

⁶⁴ Como por ejemplo el exponente del Partido Popular Alberto Fernández, entre otros, que en las elecciones autonómicas de 2014 para la alcaldía de Barcelona impronta su campaña electoral al grito “El Raval no puede convertirse en un gueto islámico”.

país. En este sentido, es interesante confrontar brevemente dos investigaciones muy similares tanto por el método de investigación —de enfoque etnográfico-cualitativo⁶⁵—, como por sus hipótesis de partida realizadas por Virtudes Téllez en el contexto español, y Annalisa Frisina en el caso italiano sobre la formación y desarrollo de asociaciones de jóvenes musulmanes. Las dos antropólogas plantean la génesis o, en algunos casos, la reactivación de asociaciones ya existentes de jóvenes musulmanes españoles e italianos en respuesta a los atentados del once de marzo en Madrid, en el primer caso, y a los atentados del once de septiembre en Nueva York, en el segundo.

Para Frisina, que describe la formación y el desarrollo de la asociación de los “Giovani musulmani d’Italia” (GMI), los atentados a las Torres Gemelas actuaron como propulsor de nuevas necesidades, hasta entonces no tan importantes, generadas por el clima de terror y miedo generalizados en la sociedad occidental y en la italiana en particular. Los jóvenes musulmanes italianos sintieron por primera vez la necesidad de juntarse y organizarse con el fin de darse a conocer en la sociedad que empezaron a percibir como como hostil.

Del mismo modo para Téllez, que sigue la génesis y desarrollo de tres asociaciones⁶⁶ diferentes, los atentados de 2004 supusieron un punto de inflexión para el asociacionismo de los jóvenes en España que “motivados por temor a represalias y por la intención de dar a conocer su modo de entender el Islam y el significado de ser musulmán, decidieron revitalizar asociaciones existentes o crear otras nuevas mediante las que buscar un lugar desde el que participar social y políticamente” (Téllez, 2008:133).

Frisina divide las estrategias de los jóvenes italianos en “externas” e “internas” según se orienten hacia la sociedad exterior o hacia la reflexión grupal, y la socialización interna, en respuesta en gran medida al rechazo social. En relación a las tácticas de participación directa de visibilización y presencia en el espacio público, la misma antropóloga afirma:

“En primer lugar, han intentado pasar de objeto a sujeto del discurso y acceder a los medios de comunicación que continúan a difundir estereotipos y prejuicios sobre el islam. Actuando como un grupo de presión, han enviado centenares de mails y comunicados de prensa como protesta en contra de aquellas transmisiones televisivas que alimentan un clima de miedo y sospecha sobre los musulmanes en Italia. En pocos años, los GMI aparecieron en Talk Show, transmisiones de variedad y, en

⁶⁵ Las dos antropólogas dedican más de un año al trabajo de campo, empleando la observación participante, la realización de grupos de discusión y entrevistas en profundidad, además de haberse involucrado directamente en su participación en algunas asociaciones durante el periodo de investigación etnográfica.

⁶⁶ La Asociación de Jóvenes Musulmanes de Madrid, la Asociación Tayba y la Asociación de Universitarios Marroquíes. Para profundizar sobre su composición, formación y objetivos véase Téllez (2008:133-135).

algunas ocasiones, en los telediarios. En segundo lugar, los GMI se han activado en el diálogo interreligioso, participando en innumerables encuentros. Las relaciones más asiduas se han entablado con varios grupos juveniles del asociacionismo católico, en concreto con ACLI, aunque no faltaron encuentros con valdenses, budistas y en los dos últimos años se han intensificado las iniciativas con la Unione Dei giovani ebrei di Italia (EUGEI)”⁶⁷ (Frisina, 2007:15).

En el caso de los españoles, Téllez describe una situación muy parecida ya que los jóvenes musulmanes en el caso español:

“con independencia del origen y trayectoria familiar (conversos, hijos de inmigrantes —nacidos o reagrupados—, estudiantes o inmigrantes) decidieron tomar un papel activo social [...] entrando a formar parte del amplio asociacionismo sociocultural madrileño, vinculándose con otras asociaciones con las que comparten intereses reivindicativos (donde la situación de Palestina es el elemento vinculante) desde lugares sociales más o menos estables y más o menos locales o transnacionales (Téllez, 2011:141) [...] “La asistencia a manifestaciones, la elaboración de manifiestos, la creación de mesas redondas para abordar acontecimientos sociopolíticos por los que se sienten aludidos, el uso de una lengua con la que quieren identificarse [el español], su modo de comportarse como ciudadanos, musulmanes y ciudadanos musulmanes, el establecimiento de relaciones con otras asociaciones o colectivos, la aparición en medios de comunicación, la presentación de ponencias en espacios a los que son convocados y otra serie de actos, reflexiones o compromisos ha representado su capital social y mediante ella han buscado ocupar distintos espacios físicos desde los que facilitar la proximidad en el espacio social” (Téllez, 2011:209).

Esta progresiva necesidad de participación en la esfera pública y en la sociedad civil se explica para los jóvenes españoles —a semejanza de sus coetáneos italianos—, en virtud de ser parte activa e integrante de la sociedad de la cual se sienten parte. Como sigue Téllez:

“A través de la formación de estas asociaciones reconocen el sistema participativo español y se aprovechan de él para otorgarle una nueva característica, esto es, su participación les permite visibilizar su cuerpo, su imagen y/o su presencia. Mediante esta doble conjunción buscan evidenciarse como ejemplos de personas que muestran la posibilidad de conciliar en uno/a mismo/a la identificación de “ciudadanos/as

⁶⁷ “In primo luogo, hanno cercato di passare da oggetto a soggetto del discorso e accedere ai mass media, che continuano a essere veicoli di stereotipi e pregiudizi nei confronti dell’islam. Agendo come un gruppo di pressione, hanno inviato centinaia di e-mail e scritto numerosi comunicati stampa di protesta diretti contro quelle trasmissioni televisive che alimentano un clima di paura e sospetto nei confronti dei musulmani in Italia. Nel giro di pochi anni i GMI sono apparsi in talk show, trasmissioni di varietà e, in alcune occasioni, nei telegiornali. [...] In secondo luogo, i GMI sono stati molto attivi nel dialogo interreligioso, partecipando a innumerevoli incontri. Gli scambi più assidui sono stati quelli con vari gruppi giovanili dell’associazionismo cattolico, in particolare con le ACLI, ma non sono mancati incontri con valdesi, buddhisti e negli ultimi due anni si sono intensificate anche le iniziative con l’Unione dei giovani ebrei d’Italia (UGEI)”.

musulmanes/as”. De este modo dan a conocer su sentimiento de pertenencia a la sociedad española, sus responsabilidades hacia ella (su titularidad de derechos y deberes) y la legitimación que dan al estado español como garante de respecto y de ejercicio y cumplimiento de los derechos y deberes de sus ciudadanos/as; al mismo tiempo que participan activamente en las cuestiones que generan debate social cuando se hace alusión al Islam, como el uso del hiyab, el derecho a mantenerlo en la foto del documento nacional de identidad, la garantía de las restricciones en la esfera pública hegemónica como personas en las que se ejemplifica la conciliación de dos identificaciones, una civil (la ciudadanía española) y una religiosa (la fe islámica), cuyos derechos están reconocidos en la legislación española” (Téllez, 2011: 211-212).

Es, entonces, posible afirmar que las inquietudes, los miedos, las preocupaciones que animan a estos jóvenes a la participación civil en sus respectivas sociedades, se derivan de un clima difuso de hostilidad y desconocimiento hacia su religión; la progresiva formación de determinadas asociaciones⁶⁸ es un ejemplo evidente de dichas necesidades. Lo que diferencia a los jóvenes italianos de los jóvenes españoles parece más bien relacionado con las diferentes respuestas que la opinión pública, los medios de comunicación, las instituciones y, más en general, la sociedad en su conjunto son capaces de generar a sus reivindicaciones participativas. A primera vista es posible detectar una respuesta de orden más inclusivo en el caso italiano debido a la existencia de más espacios de participación nacional que en el caso español, donde el interés hacia el desarrollo de la religión islámica parece más vinculado a realidades de alcance local. Como volveremos a abordar a continuación, la existencia de diferentes causas de orden nacional hacen de España el único país europeo en el que los discursos en la esfera pública sobre la evolución de la religión islámica siguen anclados más bien en su pasado histórico-cultural, adquiriendo así unos tintes mítico-románticos que reducen los espacios de participación pública para las reivindicaciones de orden cívico y políticos de los jóvenes musulmanes. En el caso italiano, por el contrario, el debate público sobre la evolución de la religión islámica viene a conectarse principalmente —como en la mayoría de los países europeos— con los efectos de pluralización, visibilización y diferente estructuración del espacio público-privado introducidos por los procesos migratorios; proyectándose así hacia el futuro desarrollo de una diversidad cultural que se hace autóctona con la evolución de las nuevas generaciones. En el contexto italiano, la diversidad cultural

⁶⁸ Nos referimos en este caso a asociaciones con una clara vocación cívico-participativa en la sociedad. Existen en este sentido otras tipologías posibles de asociaciones, orientadas principalmente al desarrollo de actividades internas al grupo que permitan el desarrollo de espacios de socialización y asociación y se caracterizan por la primacía de actividades de impronta lúdica, religiosa o pietista. En este sentido es posible y muy frecuente la coexistencia de varias actividades dentro de la misma asociación.

introducida por los procesos migratorios se ha ido transformando en nueva oportunidad de instrumentalización ideológica, política y simbólica en el mundo político⁶⁹, cultural⁷⁰ y en el de los medios de comunicación (Pace 2003). El mayor grado de conflicto político y social a nivel nacional hace que parte de la sociedad civil se interese, active y en algunos casos se movilice en defensa o en contra de las “cuestión migratoria” generando de ese modo un mayor interés hacia el tema en los debates de la esfera pública.

De allí la proliferación y multiplicación de los espacios participativos para los jóvenes musulmanes italianos. La asociación de “Dei Giovani Musulmani d’Italia” es, en este sentido, un claro ejemplo de cómo se ha podido estructurar en todo el territorio italiano, con una capacidad de movilización, participación y visibilización social y política de alcance nacional⁷¹; adquiriendo cada vez más el rol de mediadores y puentes entre las visiones xenófobas o islamófobas las necesidades del mundo inmigrado porque rompen de por sí —son musulmanes e italianos—, con los procesos de estereotipización y racialización que los quieren “diferentes”.

En el caso de las asociaciones españolas, ninguna de ella ha conseguido alcanzar una estructuración a nivel nacional y, aunque los esfuerzos de participación directa se van multiplicando de manera creciente a varios niveles locales⁷² y regionales, no llegan a la visibilización alcanzada por sus coetáneos italianos. En España, el conflicto político parece más bien conectado con las diferentes realidades regionales. El caso de Cataluña, por ejemplo, en tanto que región con un desarrollado tejido industrial que registra unos porcentajes más altos de presencia migratoria estable que en otras partes del país (Elizondo, 2010; Moreras 2007, 2010a). Aquí, en 2003 aparece por primera vez el partido Plataforma por Catalunya, que centra su ideología y los objetivos del partido sobre el

⁶⁹ El partido político de alcance nacional Lega Nord, por ejemplo, es un claro ejemplo de rearticulación y readaptación de los discursos populistas de orden racial y discriminatorio. Un partido de índole regional, localista y separatista en relación al “meridione” italiano que, en estos últimos años se reinventa nacionalista en oposición a la “avalancha migratoria” y a la “amenaza islamita”.

⁷⁰ Muy conocidas a nivel internacional son, por ejemplo, las posiciones adoptadas en relación al Islam por parte de la periodista Oriana Fallaci, el politólogo Giovanni Sartori o el periodista Magdi Hallam.

⁷¹ En algunos casos la experiencia asociativa permite la formación de líderes que pasan a una participación más directa en la vida política y pública del país; como en el caso del joven de origen marroquí Khalid Chaouki, miembro fundador de la ya mencionada asociación “Dei Giovani Musulmani d’Italia” que desde el 2005 es miembro de la Consulta para el Islam italiano en el Ministerio de Interiores y desde el 2013 es diputado en las filas del Partito Democratico (PD), el mayor partido nacional de la izquierda italiana.

⁷² Como la participación en programas televisivos en red o de alcance local como el caso de Córdoba TV (<http://www.cordobainternacional.com/>). O la participación política directa como, entre los últimos, Fátima Taleb la primera concejal musulmana en Badalona (<http://www.elperiodico.com/es/noticias/badalona/fatima-taleb-primera-concejala-musulmana-badalona-sumare-gestion-diversidad-resolucion-conflictos-4226215>).

“problema” de la inmigración y, en particular, en la defensa frente a la invasión islámica (Guedioura, 2012)⁷³.

Las desigualdades entre el debate público italiano y el español, por lo tanto, corren parejas a una percepción diferente de la migración debido a los distintos grados de su instrumentalización política y de gestión y tolerancia de discursos abiertamente racistas y xenófobos a nivel nacional. De allí las diferentes necesidades y oportunidades —de momento— de organización y estructuración a nivel nacional de los coetáneos italianos.

En relación a la evolución de las nuevas generaciones de musulmanes españoles, su carácter novedoso, su escasez demográfica, su dislocación fundamentalmente centrada en el tejido urbano de las grandes ciudades, su menor visibilización en la esfera pública, así como en el debate político, abre escenarios evolutivos muy distintos de los encontrados en sus vecinos del norte y centro de Europa y que, por lo tanto, deben ser tenidos en consideración en la reflexión e investigación científica. Una contextualización necesaria para poder definir el cambio generacional de un Islam autóctono que de lo contrario seguirá siendo conceptualizado y descrito en términos simplistas, deslocalizados y esencialistas. Sin embargo, la incapacidad de la academia española, en este sentido, no se debe sólo al orden de problemas que se han descrito —que podrían explicarse por medio de comparaciones con las diferentes trayectorias y realidades migratorias de orden histórico y social de otros países europeos—, sino que también se deriva de un conjunto de causas del contexto cultural español que necesitan ser desglosadas, ya que actúan en términos de cosmovisión compartida y acrítica entre los investigadores.

⁷³ Una realidad política local que se fundamenta en la visión nacionalista de la cristiandad de la identidad católica española y la preocupación hacia la amenaza islamista, apuntando, por ello a la unidad nacional (católica) en contra del invasor islámico. Como decir, si en el caso de la Liga Norte italiana se asiste a la readaptación del discurso racista hacia el nuevo enemigo encontrado, en el caso de Plataforma por Catalunya, se grita hacia el enemigo que vuelve. En los dos casos, de todas formas, la creación de un “otro” permite superar las contradicciones internas a sus mismos discursos que en caso italiano se derivan de su ser un partido de naturaleza separatista y localista que adquiere un discurso nacionalista y en el caso español las de un partido nacionalista que se reduce a un contexto localista y separatista como es el catalán.

2.2 EL ISLAM COMO AMENAZA CULTURAL E IDEOLÓGICA

“Mi scusi” disse Belbo ad Agliè, “ma il suo è l’argomento *post hoc ergo ante hoc*. Quello che viene dopo causa quello che viene prima.” “Non bisogna ragionare secondo sequenze lineari. L’acqua di queste fontane non lo fa. La natura non lo fa, la natura ignora il tempo. Il tempo è un’invenzione dell’Occidente” (Eco, 1988: 374).

“La integración es un estado estructural que se predica del sistema social en su conjunto, no de un determinado grupo de población. Así, de lo que se trata es de saber si una sociedad está más o menos integrada –en función de las relaciones entre sus diferentes partes–, y no tiene mucho sentido decir de un colectivo (por ejemplo, los inmigrantes) que está más o menos integrado” (Castel [1997], citado en Borrego, 2008:9).

Introducción

Gran parte de los debates actuales en la esfera pública europea sobre la “cuestión islámica” siguen proyectando, como ya se ha afirmado, una división irreconciliable entre el “nosotros” y el “ellos” del choque entre civilizaciones de Samuel Huntington. Desde una perspectiva de identidad nacional, dicha visión simbólico-argumentativa necesita ser readaptada y re-articulada según las necesidades ideológicas y políticas que sustentan las narrativas nacionalistas de cada país europeo.

Una de las condiciones esenciales de los Estados-nación modernos, y sobre la cual se afanan de manera compulsiva los movimientos nacionalistas, es la representación del espacio infra-nacional como culturalmente homogéneo y donde sus miembros pueden definir de manera unánime su identidad cultural y política (Álvarez Dorronsoro, 2002:69; Gellner, 1989). Por ello, con la evolución de las sucesivas generaciones de ciudadanos musulmanes, los debates públicos sobre la gestión de la diversidad cultural se van estructurando según los distintos ejes culturales que fundamentan el discurso nacional-identitario en cada país. El “otro”, concebido como “inintegrable cultural” (Álvarez Dorronsoro, 2002), necesita entonces ser pensado y (re)construido en cada contexto,

según y en acuerdo con los mismos fundamentos epistemológicos que sustentan sus otredades. Es así posible entender, por ejemplo, la predominancia del discurso laicista en la República Francesa, el integracionismo forzoso del asimilacionismo alemán, el étnico-racial del fracasado multiculturalismo inglés o el neo-racismo del contexto italiano. Pero más allá de los ejes culturales de cada país europeo, desde los que se definen los procesos de racialización y de construcción de otredades, los diferentes discursos nacionalistas se suturan en relación a un “otro” construido primariamente como inmigrado o hijo de inmigrantes, ajeno y amenazador por sus diferencias culturales y de valores con respecto a los de la nación.

Fernando Bravo, en este sentido, describe el proceso de progresivo asentamiento de la población islámica inmigrada en Occidente en términos de emancipación de los musulmanes, entendida como la “progresiva equiparación legal de la población musulmana con respecto al resto de ciudadanos, en Estados democráticos y de derecho, con las consecuencias sociales y políticas que ello conlleva” (Bravo, 2010:202). Tal proceso de emancipación de los musulmanes permite, por lo tanto, un mayor acceso a un conjunto de derechos y de libertades individuales que posibilitan la evolución de nuevas y diferentes visiones islámicas con respecto a los países de emigración.

Bravo define el intento europeo de privar de y rechazar el proceso de emancipación de los musulmanes como una “nueva” forma de islamofobia que se genera a partir de los años 50 con las primeras inmigraciones “extra-comunitarias”. Un “antimusulmanismo” que especifica y concreta los efectos de las generalizaciones y estigmatizaciones de la islamofobia “clásica” (Bravo, 2010:207, véase también Bravo, 2011).

No es casualidad, por ejemplo, que el politólogo Giovanni Sartori (2001) —proveedor de tópicos para ministros y políticos en sus exabruptos en contra del Islam y el multiculturalismo—, después de dibujar a los musulmanes como el enemigo cultural por excelencia, nos aconseja “su exclusión de la vida política” y “recomienda que no se conceda el derecho de voto «a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas», porque «ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas religiosas (el viernes) e, incluso, son problemas en ebullición (en Francia) el chador de las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris»” (Sartori, 2001:18, citado en Álvarez, 2002:74).

La discriminación hacia los musulmanes pasa, entonces, a jugarse desde el nivel de su esencialización cultural y simbólica como “otro” diferente al “nosotros” cultural, que caracteriza el debate ideológico, al nivel de la privación estatal y política de una plena ciudadanía donde el “otro”, además de diferente, se hace, entonces, inferior al “nosotros” ciudadanos. El desconocimiento ideológico y cultural, fundamentado sobre la difusión y propagación del miedo y el terror al cambio y al relativismo, es utilizado en el discurso político para legitimar la negación de la ciudadanía al “otro” percibido como amenaza.

A la categoría de “ciudadano”, el poder estatal asigna la de “ciudadano ilegal” o “clandestino”. En el caso de los que consiguen una ciudadanía formal (por haber nacido en estado de *ius soli*), la marginalización y la exclusión social y cultural desactiva los derechos conectados a la posesión de la ciudadanía, creando así unos ciudadanos de “serie b”; una condición que viene a ser heredada por las sucesivas generaciones que pasan a ser hijos de inmigrantes de “tercera”, “cuarta” o “quinta” generación.

Dichos discursos se sustentan gracias a una, en nuestra opinión, deshonestidad intelectual que sustituye las necesidades reales, las reivindicaciones, o los procesos originales de construcción de la propia religiosidad —ahora avalados por el Estado de derecho— de los musulmanes asentados en Europa por los tópicos socio-culturales que recaen sobre ellos —definidos como minoría amenazadora—, y que atacan directamente a lo emocional y lo irracional de la población mayoritaria. Pero, como afirma Aimé Césaire, “una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda” (Césaire 2006:13). La evolución de las sucesivas generaciones de musulmanes alemanes, ingleses, franceses, italianos, etc., provoca, entonces, un creciente interés en el debate público y científico, ya que pone al día la polémica cuestión de cómo defender la unicidad identitaria de orden nacional, amenazada por unos ciudadanos “distintos” que en su futuro devenir cuestionan la autopercepción de una civilización homogénea y monolítica. Es así posible leer las luchas reivindicativas y contestatarias —con particular énfasis en los barrios marginales de las grandes ciudades europeas— en términos de rechazo a la expoliación económica, material y de los recursos simbólicos necesarias para alcanzar un pleno reconocimiento social y político, esenciales para la participación directa en la gestión de la diversidad social, cultural y religiosa. En este sentido, la esencialización ideológica de la religión islámica, del fantasioso choque entre civilizaciones, se hace necesaria e instrumental en los procesos de mistificación de las reivindicaciones reales de

los musulmanes europeos que poco tienen que ver con la religión y mucho más con las necesidades de un pleno reconocimiento de sus derechos sociales y civiles como ciudadanos.

2.2.1 La vuelta del “moro” y la progresiva compartimentación de los saberes

El legado histórico Andalusí genera en España una nueva cuestión que podríamos plantear de modo sencillo de este modo: ¿qué pasa cuando la presencia islámica es parte histórica de la civilización que la pretende como opuesta?

La readaptación del discurso europeo al contexto español adquiere una perspectiva muy distinta a la de los otros países; la racialización del Islam y los musulmanes como el “otro”, además del aparato-control del Estado hacia la inmigración⁷⁴ ya descrito, necesita la construcción de una cosmovisión que expulse al Islam del proceso constitutivo del concepto de “españolidad” que se remonta a la misma génesis de la visión nacionalista de la identidad nacional española.

Si la Revolución Francesa es un hecho incontestable en el debate nacional-identitario francés, la Republica de Bismark para el alemán y el Resurgimiento para el italiano, el dilema del sí fue “Conquista” o “Reconquista” —“cuando los Reyes Católicos se apoderan de Granada y extinguen el último foco peninsular de cultura y religión islámica, dando así ocasión a la faceta más importante en la unidad nacional” (Palencia, 1939:185) — es, aún hoy en día, un debate abierto en algunas narraciones históricas e intelectuales del país. Una situación peculiar y característica de la nación española que generó y sigue generando un campo de batalla que opone entre revisionistas y negacionistas a los intelectuales y eruditos españoles⁷⁵, concentrando así gran parte del debate actual sobre la evolución de la religión islámica.

⁷⁴ Hemos abordado ya esta cuestión con las aportaciones de Borrego y Santamaría, véase también: Aramburu (2002).

⁷⁵ Sobre el tema existe una amplia producción que aunque desde diferentes perspectivas (histórica, filosófica, arabista, africanista, orientalista, sociológica, etc.) sigue dividida entre los detractores o los partidarios de la influencia de los ocho siglos de la presencia islámica en la formación de la futura unidad nacional española. Sobre la evolución del arabismo Español en los siglos XVIII y XIX como su diferenciación y marginalización en relación al orientalismo europeo véase el ya citado López García (1990). Kelly McDonough (2007) relabora las estrategias de construcción de otredad en los discursos tanto de la Reconquista del mundo islámico que de la conquista de las Américas por Colón. Sobre la (re)construcción historiográfica del mito fundacional de la unidad nacional española con la “Reconquista” véase Wulff (2003) y Varela (1994). Sobre la revisión de la construcción del pasado nacional véase también, Viguera (1995), Manzano Moreno (2000) y Aidi (2006)

Como describe Martín F. Ríos Salmoa en su reconstrucción crítica de la historiografía española: “lo que en principio se concibió como el inicio de la restauración del reino visigodo, fue convertido por la historiografía en una empresa de carácter nacional gracias a la cual se legitimó la institución monárquica y sobre la que se construyó la identidad nacional española” (Ríos, 2005:380). El autor documenta la aparición del término *reconquista* –que se sustituye al de *restauración*, utilizado en la Edad Media– en la historiografía hispana de finales del siglo XVIII, cuando se empieza a reinterpretar los acontecimientos del siglo VII en clave del mito fundacional de la nación católica española⁷⁶. Sucesivamente, gracias a los escritores románticos y nacionalistas del siglo XIX, el momento histórico de la *Reconquista*, cargado de nueva simbología nacionalista, permitirá construir los conceptos de patria, nación e independencia como resultado de una relectura de lo que, si en el pasado se interpretaba como lucha entre comunidades religiosas (cristianos y musulmanes), ahora se transforma en un conflicto permanente entre españoles e invasores extranjeros.

A mediados del siglo XX, la cuestión sobre si los ocho siglos de presencia islámica fueron decisivos en la formación la identidad española o un momento de guerras y divisiones profundas entre dos mundos opuestos, vuelve a provocar una fuerte ruptura entre los historiadores españoles. Indicativo en este sentido fue, en su momento, el áspero debate entre los dos ilustres historiadores Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. Para el primero, en *España en su historia*, publicado en 1948, la época del Al-Ándalus –descrita como momento de gran y recíproca influencia entre las tres religiones (cristiana, musulmana y judía)– tiene que considerarse como un proceso que hizo “surgir a los españoles y les hizo percibirse como tales” (Ríos, 1005:38); en cuanto la cultura española se había formado como el resultado del cruce entre estas tres “castas” de creyentes, trazando así un *continuum* directo con la identidad nacional moderna española. A esta visión, Claudio Sánchez Albornoz opone en su obra *España: un enigma histórico*, de 1956, una fuerte crítica a Castro, culpable de haber exagerado la, aunque indudable, influencia recíproca entre los “españoles cristianos” y los “extranjeros musulmanes”, defendiendo que no fue tan central en la cultura española. Para Sánchez, el “homo

⁷⁶ Para referirse al programa ideológico sobre el que se sustentó el movimiento expansivo de las distintas monarquías hispano-cristianas sobre las tierras de Al-Ándalus véase Ríos, (2005:380).

hispánicus” preexistía en el año 711, así que aquella época fue una continua guerra entre los dos bandos incapaz de generar algo creativo (Ríos, 2005:37-39).

La huella del epistemicidio cultural se hace visible, por ejemplo, tanto en las ausencias de datos históricos como en la repetición de estereotipos y clichés sobre el Islam, fruto de las manipulaciones históricas y culturales, en los textos escolares adoptados en las escuelas primarias y secundarias (Muñoz Jordán, 2004; Navarro, 1997).

En paralelo a la evolución del debate entre los historiadores, el tema de Al-Ándalus ha provocado en España el surgimiento y desarrollo de un arabismo autóctono más prolífico y laborioso que en el resto de Europa. Bernabé López García, en su minucioso diagnóstico y radiografía —como él mismo lo define— del arabismo español, traza sus raíces en el siglo XVIII (como Martín F. Ríos Salmoa con la génesis de determinada historiografía negacionista), diferenciándolo netamente desde su génesis de “aquel viejo orientalismo apologético y misional del medioevo y del Renacimiento” (López, 1990:6). Será con José Antonio Conde, de todas formas, cuando se abrirá camino al arabismo moderno español que, como afirma en su *Historia de la dominación de los árabes de España*, “supone un cambio de actitud en la historiografía hispana al tomar partido por los árabes desde un repudio del triunfalismo histórico imperante en España durante más de tres siglos” (López, 1990:7)⁷⁷.

Esta primera etapa del arabismo español, empezando por José Antonio Conde en el siglo XIX, se caracterizará por una revalorización del pasado árabe y una fuerte actitud liberal que vendrá a contraponerse —con recíprocas acusaciones y ataques directos— a una historiografía medievalista conservadora.

Será con Francisco Codera, el fundador de la Escuela de Arabistas modernos cuando se entre en una segunda etapa del arabismo español denominada “periodo positivista”; se empieza entonces a dar un mayor rigor a la investigación —edición de textos originales árabes, traducciones rigurosas, publicación de notas, fichas, etcétera— avivando así una progresiva división y especialización en el campo investigado (López, 1990).

El creciente interés por el tema y la progresiva separación de los diferentes saberes acomunados sólo por compartir el “instrumento lingüístico” (el árabe), hace que filólogos,

⁷⁷ Conde en este sentido “Parece fatalidad de las cosas humanas que lo más importantes acaecimientos de los pueblos, mudanzas de los imperios, revoluciones y trastornos de las más famosas dinastías hayan de pasar a la posteridad por las sospechosas relaciones del partido vencedor” (Conde, citado en López, 1990: 7).

lingüistas, arqueólogos, historiadores, estudiosos de pensamiento, de la filosofía, de la literatura, del derecho, etc., se centren, cada uno desde su estricta perspectiva teórica y metodológica, en la realidad geográfica de Al-Ándalus. Eso producirá un progresivo encerramiento etnocentrista de los arabistas españoles que los aísla del orientalismo europeo. Estas peculiaridades, entre otras, si por un lado lo alejan y diferencian de los posicionamientos colonialistas e imperialistas⁷⁸ del orientalismo occidentalocéntrico, por otro parecen incapacitarlo para adoptar un enfoque actualizado e interdisciplinar sobre la presencia islámica contemporánea. Bernabé López García denuncia entonces lo que sigue viendo como un “gremio escaso y apartadizo”, retomando una famosa definición del conocido arabista Emilio García Gómez: “desasistido por lo común de la atención pública, debido a la rareza de los tema que trata, y con clara conciencia de hallarse extramuros de las Humanidades europeas” (López, 1990:3).

Con la Reforma Universitaria de los años 80⁷⁹, aunque derogada en 2001, se llevó a cabo una ulterior “compartimentación” de los saberes, debido al hecho de querer organizar por áreas de conocimiento la universidad⁸⁰. Este proceso de burocratización de la institución universitaria, de inspiración weberiana, ha provocado una especificación y encerramiento en su perspectiva del arabismo actual y así, como denuncia Ana I. Planet, “no sólo ha dificultado la generación de espacios de debate fructíferos, sino que, en el caso que nos ocupa, parece haber contribuido a dejar fuera del ámbito de investigación del área “estudios árabes e islámicos” el islam vivido en la España contemporánea, manteniéndose su estudio desde “la historia del islam” [...]. Así, en el área de “estudios árabes e islámicos”, el islam aparece exclusivamente en la sub-área “historia del Islam”⁸¹ y el

⁷⁸ Como dejan claro Asín y García Gómez, directores de la revista *Al-Andalus* en la “Nota preliminar” del primer número: “El arabismo español, a diferencia de lo que ocurre en muchas naciones de Europa, ni es para nosotros una pura curiosidad científica, sin contacto con el medio ambiente y desarraigada de todo interés humano, ni enlaza el fervor espiritual con conveniencias mercantiles o imperialistas. Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que [...] se anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos, en nuestra vida” (Gómez Asín y García, 1933, citado en López, 1990:5). En este sentido, una de las voces más autoritarias del arabismo español, no solo deja clara sus distancias con respecto al orientalismo occidentalocéntrico sino también reconoce la influencia islámica como parte insoluble de la cultura española.

⁷⁹ Real Decreto 1888/1984, de 26 de septiembre por el que se regulan los concursos para la provisión de plazas de los cuerpos docentes universitarios Boletín Oficial del Estado 257/1984 de 16 de octubre de 1984.

⁸⁰ “2. 2. La denominación de las plazas de la plantilla de profesorado funcionario será necesariamente la de alguna de las áreas de conocimiento a que hace referencia la disposición transitoria primera del presente Real Decreto. A tales efectos se entenderá por área de conocimiento aquellos campos del saber caracterizados por la homogeneidad de su objeto de conocimiento, una común tradición histórica y la existencia de comunidades de investigadores, nacionales o internacionales” (citado en Planet, 2014:3).

⁸¹ En el Anexo 1 del real Decreto mencionado supra, aparece el área conformada por las siguientes sub-áreas adscritas a facultades: Estudios árabes e islámicos: Árabe vulgar (EU de Estudios Empresariales); Arte Musulmán (Facultad de Geografía e Historia y Facultad de Filosofía y Letras); Historia de la literatura árabe clásica y literatura Árabe española (Facultad de filología y Facultad de Filosofía y Letras); Historia del arte musulmán (Facultad de Geografía e

adjetivo de “musulmán” aplicado al arte musulmán [sic]” (Planet, 2014:4). La misma autora describe cómo la inmensa mayoría de publicaciones sobre el tema—mucho más prolífica que en otros contextos nacionales europeos—siguen centradas en diferentes aspectos culturales, históricos o ideológicos de la época del Al-Ándalus, mientras la atención sobre la situación actual se reduce drásticamente⁸².

Si el arabismo español es entonces incapaz de imprimir un giro epistemológico en su perspectiva investigadora que le permita readaptar sus conocimientos a las necesidades y transformaciones del Islam en la España actual, tampoco la academia en su sentido más amplio parece capaz de generar espacios de reflexión colectiva e interdisciplinar en torno a esta cuestión.

Investigadores provenientes del área del derecho, de la sociología o de la antropología social van esbozando—aunque de manera aún muy tímida — diferentes perspectivas y metodologías que permitan un mejor acercamiento al fenómeno; sin embargo, a menudo la incapacidad de entrar en diálogo con la producción y la evolución del arabismo español y de generar un debate interdisciplinar impide alcanzar una visión de conjunto capaz de englobar una reflexión crítica en relación a los presupuestos y consecuencias —muy presente en la retóricas políticas, culturales y sociales que se oponen a la “nueva” presencia islámica en España— de una determinada cosmovisión cultural. Por ello, no es infrecuente entre los investigadores la adopción a-crítica de esquemas conceptuales y categorías de análisis elaboradas en otros contextos socioculturales de los países europeos muy diferentes al español, lo que compromete la perspectiva de partida y la vuelve así incapaz de pensar y producir un posicionamiento epistemológico que respete la autoctonía y la contextualidad de los procesos formativos del Islam español y de su posible porvenir en España.

Historia y Facultad de Filosofía y Letras); Historia del Islam (Facultad de Filosofía y Letras); Lengua Árabe (Facultad de Filosofía y Letras); Lengua Árabe y árabe vulgar (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras); Lengua y Literatura Árabes (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras); Literatura Árabe (Facultad de Filología y Facultad de Filosofía y Letras); Filología árabe (O.M. 7-2-84). Véase el texto de la ley en <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1984-24014>. Aunque la ley está derogada, no así el catálogo incluido en el anexo mencionado.

⁸² Considerando solo las tesis de doctorado entre el 1980 y el 2014 “se defendieron en España un total de 61 tesis doctorales con contenido sobre “Islam”, de las cuales 31 se referían a “musulmanes”. Sobre “Islam en España” fueron 11 de contenido histórico y 4 de islam en la España contemporánea. Bajo la etiqueta “musulmanes en España” 6 eran de contenido histórico y 2 de contenido contemporáneo (Planet, 2014:6).

2.2.2 La cosmovisión nacional-católica y los procesos de institucionalización de la religión islámica en España.

Un segundo elemento constitutivo de la identidad nacional española profundamente conectado con el primero es su ser profundamente catolicista. El componente católico de la sociedad española es clave en la reflexión política, cultural o intelectual, y lo es tanto para aquellos que en ello se identifican y en nombre de ello pretenden actuar en la sociedad como para aquellos que lo rechazan y contra ello luchan en nombre de la laicidad. Recuérdense por ejemplo cómo durante la guerra civil española los ataques de los movimientos anarquistas a las iglesias católicas en Cataluña y en la ciudad de Madrid, provocaron una dura condena por parte de la población republicana que abrió, junto con otras causas, el camino hacia la desastrosa e irreparable fractura interna del mismo bando republicano⁸³.

La experiencia política del franquismo⁸⁴, más tarde, pactó de manera indisoluble el desarrollo nacionalista con la penetración de unos valores religiosos identitarios en todas las esferas estatales, dando así forma a un nacional-catolicismo “cuyas secuelas todavía se perciben en el espacio público y en determinadas prácticas sociales” (Planet, 2008b). La presencia de lo religioso en la sociedad española se estructura, como en otras realidades nacionales, en dos niveles cultural-identitarios diferentes, no siempre de acuerdo entre sí. Un primer nivel vertical y estructural de la institución Iglesia Católica, que se manifiesta principalmente en su presión institucional y política⁸⁵, y un segundo nivel horizontal de la experiencia subjetiva y cotidiana de la religiosidad cristiana, exteriorizada y reivindicada en las prácticas y las tradiciones religiosas de la población; pero como afirma Jordi Moreras: “la verdadera fuerza del catolicismo no viene por lo institucional (ni tampoco ante el avance de neocatecumenales o legionarios de Cristo),

⁸³ Debo aquí mis más sinceros agradecimientos a Alejandro García no solo por esta reflexión que aquí le reconozco, sino también por su haberme ayudado a conocer un poco más la cultura española desde la historia de su guerra civil.

⁸⁴ Como afirma Danielle Rozenberg es su estudio sobre la evolución de la construcción democrática de España “Desde el otoño de 1936, la Iglesia prestó su apoyo a la insurrección militar, como consecuencia de su hostilidad por lo que la República, con su proyecto de convertir el Estado en un Estado no confesional, había representado. Las palabras del Cardenal Gomá, Primado de España, resumen el proyecto de recatolización del país en los días que siguieron a la victoria: «¡Gobernantes! Haced catolicismo a velas desplegadas... Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódico fuera o contra Dios y su iglesia en España” (Rozenberg, 1996:246).

⁸⁵ Más que a una participación directa en la vida política, nos referimos aquí a la fuerte capacidad de movilización que sigue teniendo la Iglesia Católica en la población española no solo en relación a iniciativas de auto-reconocimiento — como pueden ser las fiestas religiosas, la venida del Papa o la organización de meetings y asociaciones católicas — sino también en relación a determinadas cuestiones de índole moral y de valores que acuden a toda la sociedad, como pueden ser las manifestaciones multitudinarias de orden político en contra del aborto, la eutanasia o el matrimonio de personas del mismo sexo.

sino por el hecho de que éste se reconoce como tradición, como memoria y expresión cultural propia de este país. Como parte de su identidad” (Moreras, 2009:141)⁸⁶.

En España, por lo tanto, el negacionismo de su legado histórico con el Al-Ándalus y su catolicismo tradicional estructuran y hacen posible una determinada cosmovisión profundamente enraizada en una parte de la cultura popular sobre la cual se sustenta y se dirige el nacionalismo español. Se perfila de esa manera una “ideología en acción”, siguiendo a Spivak (1998), formada por lo que un grupo toma como natural y autoevidente, que define el grupo como tal y que necesita la destrucción de toda sedimentación histórica. Es a la vez la condición y el efecto de la construcción del sujeto (de la ideología) como libremente dispuesto y consciente en un mundo que percibe como un legado coherente. Y donde a su vez, los temas de la ideología son la condición y el efecto de la auto-identidad del grupo como un grupo (“otros mundos” en palabras de Spivak). La “ideología en acción” que sustenta la idea de identidad nacional española necesita entonces tres procesos complementarios: la negación —desde una postura centralista y nacionalista— de las divisiones internas de la cultura española⁸⁷, la negación del proceso de pluralización y segmentación del contexto social generado por el proceso migratorio y la regeneración retórico-argumentativa de los discursos que posibiliten su existencia, aunque estén en progresivo conflicto con la evidencia social de una sociedad en pleno cambio, no sólo religioso, sino también cultural y político. Por lo tanto, si en los demás países europeos las retóricas del “nosotros” nacionalista se suturan en el desconocimiento del “otro” como futuro ciudadano y así se proyectan hacia su porvenir económico, sociológico y antropológico, en el contexto español el “otro” necesita ser reconstruido, de continuo, desde su (des)reconocimiento histórico como “otro” imaginario, abstracto, protagonista del pasado y gracias al cual fue —y sigue siendo— posible construir el “nosotros” nacional. Si la llegada masiva de inmigrantes musulmanes en el contexto europeo se presenta en términos “racionales” de ataque laboral, crisis del sistema de bienestar, puesta en cuestión de determinados valores, etc., en España, la vuelta del “moro” amenaza principalmente al sentimentalismo de unidad e identidad nacionalista.

⁸⁶ Para una profundización sobre el carácter reaccionario de determinado discurso nacional-católico véase Stallaert (1998).

⁸⁷ Esto avala, por ejemplo, la necesidad de líneas de investigación sobre los procesos migratorios y sus necesidades en las regiones autónomas como en particular Catalunya, donde al contrario del nacionalismo centralista necesita justificar las diferencias de los “otros” desde un plano de reivindicación de sus derechos para realmente justificar las propias diferencias en relación al centralismo estatal.

Desde el punto de vista institucional, la relación entre la cosmovisión nacional-católica y las “nuevas” religiones provoca el llamado “dilema de la institucionalización religiosa” (Maussen, 2007) por la complejidad que supone englobar “otras” formas posibles de institucionalización religiosa dentro de los preestablecidos sistemas estatales. Como ya se ha observado, no es casualidad que España haya sido el único país que haya reconocido formalmente la presencia de la religión islámica (junto con la evangélica y la judía) en su contexto y que, a partir de ahí, proponga un proceso de progresiva inclusión de los derechos y necesidades religiosas de estas minorías en su ordenamiento jurídico y legislativo; proceso que empezará con la promulgación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y será ratificado con los Acuerdos del 28 de abril de 1992, en memoria de la caída del Reino de Granada de 1492.

A nivel jurídico y legislativo, este poder estatal se traduce en la imposición de una determinada forma institucional amoldada a la forma institucional católica, que sigue manteniendo, de esa manera, un posicionamiento institucional privilegiado. Como ya se ha comentado, se impone a las minorías religiosas un actor único que pueda dialogar con el Estado, lo cual, en el caso de la comunidad musulmana, ajena a este tipo de estructuración decisional, agudizará las tensiones y generará una fractura interna.

La “ideología en acción” en este caso se desvela no por una particular predisposición del Estado español, realmente preocupado por la gestión normativa de las necesidades religiosas de los musulmanes en su territorio, sino por una prerrogativa de la estructura de acción estatal que en un principio crea una minoría y a continuación les impone una determinada forma institucionalizada, normativa, que corresponde a la matriz de la institución católica.

El proceso de institucionalización de la religión islámica vendrá a suscitar un creciente interés investigador⁸⁸, ya que está directamente conectado al proceso de secularización del Estado y a su efectiva apertura al pluralismo religioso. Concretamente, desde el Derecho se irá analizando qué forma jurídica-legal va adquiriendo el Islam institucionalizado en su debate con el Estado español, pero también las diferentes fracturas institucionales que el mismo proceso va generando entre las diferentes

⁸⁸ La institucionalización del Islam en España se ha estudiado principalmente desde la óptica del derecho, en especial por expertos en derecho eclesiástico que trabajan desde la perspectiva de las leyes que regulan la libertad religiosa y los derechos de las minorías religiosas. Véase, entre éstos, el estudio de Jiménez-Aybar (2004, 2006), Mantecón (1995).

asociaciones islámicas en lucha para la representatividad única de la comunidad islámica española. De este modo, otra parte de los estudios actuales sobre la evolución del Islam en España se centran más en la descripción de su forma institucionalizada, de los principales actores involucrados en el proceso y de sus posicionamientos, tanto en el debate público como en el interreligioso, que poco o nada nos dicen sobre cómo estos procesos de institucionalización van afectando a su contenido y qué consecuencias implica para la vida cotidiana de los creyentes musulmanes.

En resumen, se puede afirmar que la escasez de estudios sobre el desarrollo del Islam autóctono se debe a una particular interconexión de causas que van desde el legado histórico, a la cosmovisión nacional-católica, pasando por la progresiva compartimentación de los saberes y el particular proceso de institucionalización de la religión islámica.

Para Elena Arigita, en este sentido, los términos Islam español o Islam de España “revelan una tensión interna, en el sentido de que dimensionan y limitan una tradición religiosa a su relación con un contexto o identidad nacional, es decir, con la idea de lo nacional” (Arigita, 2010:114), asumiendo además distintas interpretaciones, ya que quedan vinculadas a los diferentes contextos en el que se vienen a utilizar: “¿evocan acaso la práctica religiosa de los conversos españoles, el legado islámico del Al-Ándalus, la “integración” de los inmigrantes musulmanes en España, o tal vez la “adaptación de una tradición religiosa?” (Arigita, 2010:114). Arigita, entonces, identifica la inmigración y la institucionalización como los dos ejes principales “sobre los que se construye el islam de España y así es como mayoritariamente se refleja en la literatura académica” (Arigita, 2010: 120)⁸⁹.

Más en concreto, la laguna en la literatura en lo relativo a la evolución de las nuevas generaciones de ciudadanos españoles y musulmanes, ha contribuido a su escasez en los debates públicos y políticos y sigue fomentando la percepción de un Islam como fundamentalmente inmigrado.

⁸⁹ Arigita propone un estudio sobre la evolución de algunas asociaciones musulmanas en España creadas por inmigrantes marroquíes vinculados al movimiento islámico *Al-‘Adl wa-l-Ihsan* (Justicia y Espiritualidad) con el fin de profundizar las influencias transnacionales en la gestión de la representatividad en las comunidades musulmanas en España (Arigita, 2010).

2.3 LOS JÓVENES MUSULMANES EN LOS ESTUDIOS EN ESPAÑA: HIJOS INMIGRADOS O HIJOS SOSPECHOSOS

Difficilmente potrà essere una rappresentazione di me, com'io realmente sono. Sarà piuttosto –a parte la figura– sarà piuttosto com'egli interpreterà ch'io sia, com'egli mi sentirà –sé mi sentirà– e non com'io dentro di me mi sento. E mi pare che si questo, chi sia chiamato a giudicare di noi, dovrebbe tener conto” (Pirandello, 1978:31)⁹⁰.

Introducción

Para encontrar investigaciones que se ocupen de la evolución de los jóvenes musulmanes españoles necesitamos repasar un conjunto de estudios que enmarcaríamos dentro del campo de los estudios sobre migraciones. En particular, y desde la óptica de los estudios sobre “inmigración extracomunitaria”, los jóvenes musulmanes españoles se pierden dentro de la categorización más amplia de las llamadas “segundas generaciones”⁹¹.

En estos trabajos, el interés principal se dirige hacia la medición descriptiva de la integración de los jóvenes, (pre)definidos como una minoría en un contexto social y cultural mayoritario y diferente. Tanto en la lógica asimilacionista clásica como en la “aculturación selectiva” (Portes y Zhou, 1992; Portes y Rumbaut, 2001)⁹², el fracaso escolar y la inserción laboral (Portes, Aparicio y Haller, 2009), el apego a determinados

⁹⁰ “Difficilmente potrà ser una rappresentación de mí, como yo soy realmente. Será más bien –a parte la forma– será más bien como él interpretará como yo sea, como él me escuchará –si me escuchará– y no como yo me siento dentro de mí. Y me parece que de esto, aquel que sea llamado a juzgar sobre nosotros, tendría que tenerlo en cuenta”.

⁹¹ Sobre la génesis y difusión del término “segundas generaciones” como su crítica en términos de impropiedad gramatical y social véase Aparicio (2007) y Borrego (2007).

⁹² Investigaciones más recientes en el campo de las migraciones aportan una fuerte crítica a la visión asimilacionista —que pretende la progresiva pérdida de una determinada cosmovisión para adoptar la de la mayoría—y va desarrollando diferentes ítems a evaluar que permitan describir el proceso de integración desde diferentes posiciones. Además de los clásicos que se centraban principalmente en el fracaso escolar y en la inserción laboral, estos estudios tienen la virtud de haber ido introduciendo otros ítems en la evaluación del proceso de integración como por ejemplo la situación legal de las familias, los modos de incorporación a la sociedad de acogida (contexto favorable o contexto hostil), el capital humano y social de las familias, las existencias de redes sociales de ayuda y apoyo, etc. Por otro lado, estos estudios en ningún momento llegan a conceptualizar el proceso de integración como un cambio colectivo, de la sociedad en su conjunto. De ese modo el punto de partida de estas investigaciones sigue siendo el de las diferencias entre unas minorías y una mayoría cultural. El concepto de “aculturación selectiva” permite entonces describir unos colectivos en términos de sub-grupos culturales que existen y compiten dentro de la mayoría pero no llega a comprender el cambio global que las migraciones y su asentamiento van generando en la sociedad.

valores de la mayoría o el reconocimiento en la identidad nacional (Portes, Vickstrom y Aparisio, 2013; Terrén, 2011) siguen siendo los criterios principales por medio de los cuales se pretende evaluar el éxito o el fracaso del proceso de integración o aculturización. Desde esta óptica, todo aquello que representa o simboliza la cultura y la religión de los padres, pensados como poblaciones específicas o minorías étnicas (Lerner, 2011), será clasificado como ajeno y amenazante para la presunta homogeneidad de la cultura mayoritaria.

Dicha perspectiva se hace, entonces, culturalista porque radicaliza la “etnicidad” de los diferentes grupos o clases de inmigrantes, y las diferencias culturales, simbólicas y rituales de los jóvenes hijos de inmigrantes empiezan a ser concebidas en términos de barreras o frenos que se interponen al proceso de integración/aculturización en la cultura autóctona.

En general, la mayor preocupación de las instituciones estatales sobre la evolución de los hijos de inmigrantes se centra en su posible identificación con determinada idea de “españolidad”.

Por otro lado, en los últimos años se va perfilando un enfoque particular que puede definirse como “securitario”, ya que pondrá en el centro de análisis la posible radicalización de los jóvenes musulmanes y se preocuparán de medir su grado de apego y lealtad a la nación española con el fin de planear intervenciones de control directas por parte del Estado. En este segundo orden de estudios, como se verá, la religión islámica, ontológicamente definida como peligrosa y amenazadora, entrará en pleno choque y conflicto con el nacional-catolicismo, ahora ya no un a-crítico dado por hecho, como en los estudios culturalistas, sino como una cosmovisión cerrada y monolítica que viene a ser identificada como elemento básico de la idea de identidad nacional.

La cuestión no es sólo una discusión teórica o metodológica entre científicos, sino que se vuelve política en el momento en el que dichos estudios se identifican con la actuación estatal sobre determinados colectivos étnicamente marcados y predefinidos como vulnerables o peligrosos.

2.3.1 La evolución de los estudios sobre migraciones islámicas en España

El progresivo asentamiento de la población inmigrada de origen islámico en el contexto de llegada genera diferencias en la forma de vivir y reivindicar la propia religión por parte de los inmigrantes debido a la propia dinámica de la población afectada y a los diferentes tipos de obstáculos adaptativos encontrados en el nuevo contexto (Planet, 2008a).

Al llegar, el migrante se encuentra con que debe afrontar todo un conjunto de problemas de primer orden que lo alejan de sus necesidades religiosas, como encontrar trabajo, una vivienda, aprender unos códigos socioculturales diferentes a los suyos, etc. En esta primera fase, considerada en este caso de “*abandono temporal de las prácticas religiosas*”, las necesidades primarias de adaptación al nuevo contexto relegan la experiencia religiosa comunitaria al respeto de las celebraciones sociales y las festividades más señaladas.

En un segundo momento, el de las reagrupaciones familiares o de la formación de nuevas familias en el país de residencia, se asiste al progresivo asentamiento que se hace permanente. La nueva estabilidad alcanzada y la mayor familiaridad con las prácticas y los códigos socioculturales de una sociedad, en la que se van sentando las bases para el propio futuro, propician el surgimiento de nuevas necesidades religiosas y sus consecuentes reivindicaciones. La necesidad de satisfacer esas necesidades llevan a los inmigrantes, por un lado, a crear instituciones propias como son asociaciones, centros culturales o centros religiosos y, por otro, a enfrentarse con los poderes estatales para su reconocimiento, fundamentalmente jurídico-legislativo y administrativo. Se afirma así una “recuperación o reencuentro” con las prácticas y expresiones religiosas compartidas en la comunidad.

En una tercera fase de “reafirmación y estabilización”, la dimensión religiosa individualmente vivida alcanza expresión colectiva, dando forma a reivindicaciones organizadas tanto a nivel institucional como sociocultural. Como sigue Planet, “en esos momentos es cuando se producen distintos discursos dentro de la comunidad religiosa, se establecen las actitudes y pautas grupales mayoritarias y se avanza hacia un lugar u otro de la institucionalización cuando ésta no se ha producido o cuando, de haberlo hecho, no parece haber tenido en cuenta el componente que estos creyentes inmigrantes aportan”

(Planet, 2008a:26). Los inmigrantes⁹³ son parte integrante de la sociedad en la que se han estabilizado y donde el aspecto reivindicativo empieza a jugarse no sólo en el plano del reconocimiento de los derechos sociales, sino también políticos y civiles.

Con las nuevas generaciones —las nacidas en el país al que emigraron sus padres (por lo tanto, su país) — llegamos a una nueva fase en la que pierde sentido hablar desde la óptica de las migraciones. Los españoles de fe musulmana necesitan reafirmar y estabilizar, *normalizar* algo que dentro de sus propios códigos socioculturales, como españoles, ya lo es: su ser parte indisoluble de la cultura en la que han nacido, se han socializado y, sobre todo, de la que nunca se han movido ni tienen intención de hacerlo. Las prácticas religiosas se multiplican y reinterpretan idiosincráticamente con el contexto en el cual se generan y toman sentido; además, la continua llegada de inmigrantes acota las varias fases de integración religiosa, lo cual posibilita la producción de “muchas maneras de ser y de decirse musulmán⁹⁴” (Planet, 2008a:27). Por lo tanto, desde la perspectiva científica, la pregunta de enfoque culturalista “¿se integrarán los jóvenes musulmanes?” pierde todo su sentido, ya que está fundada en una negación apriorística de los jóvenes musulmanes como parte del “nosotros” cultural dentro del cual sus prácticas religiosas y sus religiosidades adquieren sentido y se estructuran. Es necesario, entonces, reorientar la postura investigadora hacia el cómo se va estructurando la religiosidad de los jóvenes en relación con, y gracias a, la existencia de diferentes maneras de ser y decirse musulmanes. ¿Qué papel pueden desarrollar y por qué en el juego de la representatividad comunitaria de la religión islámica en un contexto minoritario pero autóctono? ¿Qué tipo de necesidades y reivindicaciones van desarrollando a nivel asociativo?

La ausencia de estudios que nos permitan abordar estas preguntas en la literatura actual depende también del hecho de que la evolución de los jóvenes musulmanes en España ha sido, y sigue siendo, fundamentalmente enfocada desde los estudios sobre las migraciones. Los españoles musulmanes son categorizados como “inmigrantes de

⁹³ En paralelo a estos procesos cabría tener en cuenta los diferentes procesos jurídico-legales que otorgan o menos un reconocimiento formal a los migrantes como por ejemplo son las legalizaciones periódicas marcadas por las leyes de extranjería.

⁹⁴ Como señala Planet, “La realidad es que la continua llegada de inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana hace que estas tres fases acaben confundidas, acortándose en el tiempo por la existencia de una cierta infraestructura de acogida dentro de la propia comunidad inmigrada que provee de los servicios necesarios en la primera fase y haciendo que se avance a la segunda e incluso a la tercera sin un tiempo de adecuación suficientemente largo. De hecho, esto puede estar influyendo en los recién llegados, que se «comunitarizan» antes de entrar en contacto con la mayoría de la sociedad de acogida, produciéndose una integración rápida en la comunidad de referencia sobre cuyos efectos se podría discutir. Sin embargo, la mayoría toman distancia frente a ello y se reservan unas prácticas culturales y religiosas que salen del Islam pero que no son su única referencia” (Planet, 2008a:26).

segunda generación” (García, 2001, 2003; Lubre y Santamaría, 2007; Santamaría, 2002a, 2002b) y no se investiga su desarrollo, su socialización o su religiosidad en su cultura — la española—, sino que se les impone biológicamente (Borrego, 2008) “otra” cultura, supuestamente la de los padres, y se intenta medir su asimilación o su integración a la “nuestra”. Se ha hablado ya del cómo los primeros estudios sobre inmigración extracomunitaria en España empiezan a desarrollarse en un momento de alarma social con una fuerte presión estatal y de opinión pública sobre un fenómeno percibido como peligroso y amenazador. En esta primera fase, como apunta Borrego, “la demanda por parte del Estado de “datos” (sobre todo cuantitativos, pero también cualitativos) que le ayuden a orientar y legitimar las decisiones políticas, encuentra en la ciencia un terreno previamente abonado por el empirismo. La coincidencia entre demanda del Estado y empirismo académico dieron como resultado el carácter eminentemente descriptivo de la mayoría de esas investigaciones” (Borrego, 2001:26-29).

Se perfiló de esa manera una hipervisibilidad de determinados colectivos migrantes, en particular de los «marroquíes», los «subsaharianos» y los «sudamericanos», que lleva a las ciencias sociales a concentrarse sobre este “otro” desde una postura meramente *descriptiva*: su dimensión y características demográficas, el origen, la localización geográfica, la inserción en diferentes sectores de la actividad económica y la situación administrativa, algo que se empieza desde una visión nacional y, más tarde, se extiende por comunidades autónomas, provincias, comarcas, ciudades y barrios (Lubre y Santamaría, 2007:60).

El aspecto religioso de la primera migración no entra en las prioridades de los científicos, simplemente se acopla a su identidad “étnica”, es parte del folklore que en su conjunto conforma el “otro”. El inmigrante trabajador es pensado e imaginado como temporal y por ello sus necesidades religiosas no hacen ruido, porque simplemente se trata de una extravagancia más que se nos hace visible junto con su vestimenta, su color, su alimentación, etc., su ser extraño y diferente.

Danielle Provensal (1997), en su sistematización de los estudios sobre migraciones en España, sitúa este proceso de construcción sociocultural del “otro” a partir de la segunda mitad de los años 80, diferenciando fases o enfoques distintos que se irán siguiendo y se irán sobreponiendo hasta hoy en día. Para Provensal, una segunda fase de estudios, más ética, empezará en la misma época, pero se irá reforzando con el progresivo asentamiento

de la población inmigrada. Inicialmente, en respuesta a las alarmas sociales, se denunciará el desarrollo de un mecanismo de control cuestionando políticas públicas y servicios asistenciales determinados, en una perspectiva de denuncia de un estado de marginalización en el campo de la regularización, las cuestiones laborales, la salud, el alojamiento, la reagrupación familiar y aspectos culturales. Sucesivamente, con las imposiciones de definiciones administrativas como «poblaciones específicas» o «minorías étnicas»⁹⁵, se irá desarrollando una etnización de los diferentes grupos o clases de inmigrantes. Desde una perspectiva culturalista, las diferencias culturales empezarán a ser entendidas en términos de barreras y frenos a la integración de los inmigrantes en la cultura autóctona y por ello dentro de una visión pedagógica se plantearán medidas “correctivas”. La religión islámica se transforma en elemento cultural principal de la diferencia y sus símbolos en las barreras que derribar para una plena integración.

A nivel institucional, se plantea un tratamiento diferencial en cuanto a programas y actuaciones sobre determinadas categorías de inmigrantes y, en concreto, sobre los musulmanes; unas medidas que, no cuestionan la existencia de una cultura mayoritaria y dominante sobre las demás. La otredad asume entonces una matriz piramidal, donde el “otro” musulmán es definido en términos de una mayor victimización y marginalización con respecto a los otros grupos migrantes que conseguirían una mayor “integración”. El inmigrante musulmán se transforma entonces en el “sub-otro” de los “otros”.

Con las “segundas generaciones”, como se profundizará más adelante, las preocupaciones y las alarmas hacia su futura “integración” conducirán las últimas investigaciones hacia la medición de su identidad nacional y de su apego a la cultura dominante.

Comparando el progresivo asentamiento de la inmigración en España con la evolución teórica de los estudios que se han ocupado sobre ella, es posible delinear un conjunto de principios reguladores de la relación de alteridad que se dan por evidentes y siguen siendo hoy en día poco cuestionados. Se sigue fundamentando la construcción social del «inmigrante» y de los hijos de la inmigración como “el diferente” por excelencia, y “la «diversidad cultural» que aquel incorporaría es algo sumamente reciente y anómalo,

⁹⁵ Sobre las consecuencias políticas de la formación del concepto de “minoría” dentro de un estado como proceso de diferenciación interna a una determinada visión nacionalista y sus consecuencias en la formación de otredad véase Lerner (2011). En particular el autor aborda las implicaciones jurídicos-legislativas tanto a nivel de la Constitución española —país laico pero no laicista— que reconoce una preminencia a la religión católica, de los acuerdo con las “minorías religiosas” del 1991 y de la actitud del país hacia el «otro» con el Anteproyecto de Ley de reforma de la Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social del 2008.

siendo lo habitual la homogeneidad e incluso la armonía sociocultural” (Lurbe y Santamaría, 2007:59). Según Provansal, esto no se debería a un descuido metodológico por parte de los investigadores, tampoco por la falta de adecuada teorización, sino que se debería “a cierto consenso político implícito de la comunidad científica y, más particularmente, de los científicos en ciencias sociales que no buscan poner en tela de juicio un concepto políticamente operativo en este momento y socialmente impactante en nombre de cierta casuística metodológica” (Provansal, 1997:10).

En los años 90, aparece una nueva visión constructivista y crítica hacia el proceso de producción social cognitivo y simbólico de los inmigrantes como “otros” (Provansal 1997, Santamaria 202b). Empieza así a desarrollarse un conjunto de estudios que, en palabras de Provansal, “finalmente, invierten la perspectiva y parten del «nosotros» para abordar a continuación al «otro» como resultado de una mediatización constante, o [...] como el resultado de un proceso de producción social y de construcción a la vez cognitiva y simbólica” (Provansal, 1997:21).

En el caso de los estudios culturalistas y securitarios que engloban en sus análisis el factor religioso, la crítica a la construcción “simbólica” del inmigrante como “otro” necesita un ulterior giro epistemológico, ya que, como se ha afirmado, la fe islámica es concebida en estos estudios como trato étnico negativo en sí del colectivo inmigrado musulmán. Por eso, además de los procesos de producción social y cultural de otredad que los constructivistas denuncian en determinados estudios sobre las migraciones “no-comunitarias”, ha sido necesario abordar las causas que permiten la existencia de una determinada cosmovisión estatal-católica propia del contexto español que, como substrato cultural o consenso político entre los investigadores, actúa en términos de ideología en acción opuesta y enfrentada a la religión islámica.

En los siguientes apartados se analizarán entonces, a modo de ejemplo, algunos estudios sobre los jóvenes musulmanes en España con el fin de desglosar los procesos de esencialización y progresiva sedimentación de presupuestos compartidos entre los investigadores que, en su conjunto, van estructurando la hegemónica visión de los jóvenes musulmanes como “sub-otro” de los “otros” hijos de inmigrantes.

2.3.2 *El marco culturalista*

Aunque tradicionalmente los estudios sobre migraciones en España se centran sobre las tres poblaciones inmigradas con mayor presencia en su territorio (los «marroquíes», los «subsaharianos» y los «sudamericanos»), el aspecto religioso aparece sólo en los estudios que engloban al colectivo marroquí⁹⁶, ya sea en estudios específicos o en los comparativos entre diferentes colectivos. La religión islámica no es abordada en términos de proceso de construcción original y contextual por parte de la población inmigrada, sino como un elemento étnico-cultural más que caracterizaría en negativo al colectivo marroquí, como bien resume Abumalham:

“En el caso de España, inmigrantes latinoamericanos, chinos y magrebíes, especialmente marroquíes, componían los mayores contingentes de presencia de extranjeros en el país. Pero, se empezaba a producir una diferencia notable con situaciones anteriores y mientras la presencia de hispanos o chinos no suponía sino una nueva coloración de las poblaciones de campos y ciudades, la presencia de magrebíes aportaba un rasgo diferenciador verdaderamente notable. Los magrebíes aportaban con su presencia cada vez más creciente una religión distinta, hecho que no era significativo en el caso de los chinos y que no se producía, al menos aparentemente, con la inmigración hispana, aunque mucha de esta última perteneciera a iglesias protestantes de arraigo reciente en sus países de origen.” (Abumalham, 2011:238).

En relación a la evolución de las nuevas generaciones, la religión islámica viene a ser entendida de partida como una barrera e impedimento cultural al proceso de integración y los jóvenes musulmanes vienen a ser infravalorados doblemente: como “inmigrantes de segunda generación” y como “musulmanes”.

Para Teresa Losada Campo⁹⁷(1998), por ejemplo, las que llama “segundas generaciones de marroquíes en España” estarían en continua lucha interior entre una completa integración en España o la recreación de unas “tradiciones” de los padres, ya que se caracterizaría por:

⁹⁶ Sobre la percepción del árabe, el musulmán, el marroquí como otro en España véase entre otros: Balta (1994), Izquierdo (1994), Bravo (2004), Planet y Ramos (2005).

⁹⁷ Losada tiene el mérito de reconocer a los jóvenes como parte de “nuestra” cultura; tanto que aconseja “quitar la etiqueta de inmigrado y verlos como una generación de las nuestras”. Pero fundamenta esta pertenencia a “nuestra” cultura diferenciando netamente los patrones culturales de los hijos en relación a sus padres: “las chicas no visten, ni piensan, ni actúan como sus madres. Los hijos no tienen ninguna intención de jugar un papel social, político, económico o cultural como lo hicieron sus padres y su estabilización les hace miembros de la comunidad” (Losada, 1998:105). De esa manera no se profundiza en la religiosidad sino que se presume una evolución normativa y asimilacionista de la religión de los jóvenes: “con la aparición de esta generación los comportamientos de estos jóvenes tienden a aproximarse a la sociedad de acogida en términos de fecundidad, estilo de vida y hay que pensar que la práctica del islam siga la misma evolución” (Losada, 1998:105). De este modo, a los jóvenes musulmanes no les queda otro remedio que romper con el mundo de los padres para generar algo que sea similar a la sociedad de acogida.

“una formación a caballo entre dos culturas, confrontados a dos realidades opuestas conflictivas y a menudo negativas. La identidad que sus padres les proponen está descolgada con la relación a la vida [*donde*] la religión es evocada de forma ambigua y con frecuencia contrastada. Las chicas sienten en el seno de su familia una situación rígida y bloqueante con relación a sus compañeras de escuela a quienes viven en continua referencia. Los jóvenes de segunda generación viven en dos universos: el de la familia y el de la sociedad de acogida. Se enfrentan a contradicciones: enfrentamiento vivido con los padres, que quieren mantener las tradiciones del país y no comprenden la evolución de los hijos. En el seno de la familia se percibe el conflicto resultante del cambio de vida, el joven se siente atraído por la sociedad de acogida y ésta a su vez, le devuelve la indiferencia por el hecho de ser extranjero” (Losada, 1998:104).

La imposición de esta visión (pre)determinada tanto de la religión islámica como de la “familia marroquí”, se fundamenta sobre su previa esencialización y ejemplificación como un todo ahistórico, descontextualizado, monolítico y fijo, como bien se observa en el trabajo de Vicente Llorent Bedmar y M^a Teresa Terrón Caro (2013)⁹⁸. En su estudio — que se apoya en el de Teresa Losada Campo— sobre las consecuencias de determinados aspectos de la educación que los hijos e hijas de inmigrantes marroquíes reciben es sus familias los dos investigadores afirman:

“habitualmente es la familia quien sitúa al niño en un contexto determinado, con unas costumbres, tradiciones y culturas que lo envuelven. Entre estos condicionantes se podría incluir la religión, sobre todo en el caso de las familias marroquíes, cuya estructura, funcionamiento e interacciones entre hombres y mujeres, está en gran medida influenciado por el Islam [...] Su acervo cultural, creencias, normas y valores van a ser transmitidas en la educación familiar, de una y otra forma, a sus descendientes, independientemente del lugar donde se encuentren —España o Marruecos—; y por tanto, va a determinar considerablemente la formación que estos reciban” (Llorent y Terrón, 2013:39).

La familia marroquí y el Islam no sólo vienen a ser etiquetados como “otros” y esencializados como un todo inmanente, sino que la radicalización conceptual de la investigación culturalista llega a demonizarlos como de “carácter voraz” y tradicionalmente patriarcal. Como, por ejemplo, en la investigación de Sonia Veredas Muñoz (2011) sobre la “identidad étnica y de género de los adolescentes de origen marroquí”:

⁹⁸El objetivo de la investigación —financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (Resolución 26 de agosto de 2004 de la presidencia de la AECI, BOE no 245 de 11 de octubre de 2004) — es describir las estrategias utilizadas por parte de las mujeres marroquíes inmigradas “respecto al tipo de educación, ya sea más “tradicional” u “occidentalizada”, que le transmiten a sus hijos e hijas en el país de llegada” (Llorent y Terrón, 2013:41).

“Uno de los aspectos con mayor potencial explicativo de la situación vital de las adolescentes es el carácter voraz —en términos de Coser (1978)— de la familia marroquí. Efectivamente, aunque la modernidad se asocia a la disminución de la intensidad con que el individuo se vincula a las instituciones, las denominadas «voraces», «en contradicción con las tendencias dominantes, demandan la adhesión absoluta de sus miembros y pretenden abarcar toda su personalidad dentro de su círculo [...] sus demandas respecto de la persona son omnívoras» (Coser, 1978:14). El mayor control ejercido sobre las féminas tiene también que ver con el islam, que refuerza el patriarcalismo” (Veredas, 2011:137).

El juego de las artificiosas categorizaciones de estos estudios puede ser generalizado a todos los ejes y elementos identificados como diferentes por los mismos investigadores como, por ejemplo, las diferencias entre la “fémina” y el “varón” musulmanes, en el caso de Sonia Veredas:

“Finalmente, intentaremos justificar la hipótesis que aquí avanzamos: la existencia de diferencias relacionadas con el mayor control relativo ejercido sobre las mujeres por parte de la familia y el islam. El resultado de este mayor control relativo sobre las féminas es el refuerzo de la conciencia étnica en ellas y el acortamiento del novel de autonomía personal, reducción que significa también salvaguarda frente a la anomia; paralelamente, el menor grado de control sobre los hijos varones los expone en mayor medida al riesgo de anomia, lo cual, en términos de identidad étnica, significa menor grado de ajuste a las conductas propias de endogrupo, pero no menor intensidad en su autoidentificación como marroquíes” (Veredas, 2011:122).

En las construcciones típico-ideales de los culturalistas, los jóvenes musulmanes van generando una creciente alarma social debido a que sus etnicidades y sus diferencias culturales, así como su religión, espantan a la ideología nacionalista acríticamente asumida en estos estudios como sinónimo de cultura mayoritaria. De allí que la escuela se transforme en el campo de batalla principal de la propaganda pedagógica de gran parte de estos investigadores, porque la escuela representa la institución estatal principal de una educación centralizada y establecida donde se pretende formar el futuro ciudadano. El “tradicionalismo” de la familia de los jóvenes se convierte, por lo tanto, en el cordón umbilical de éstos con unos mundos “diferentes” que necesita ser cortado para que sea posible su plena integración/aculturación a los valores y a la cosmovisión de la cultura mayoritaria:

“Esta realidad debemos tenerla presente y debe hacer que nos planteamos una cuestión que consideramos de suma importancia en la sociedad plural donde vivimos, nos referimos a la necesidad de conjuntar dos tipos de educación tan distintos en sus modos y valores, el que se lleva a cabo de los centros escolares españoles y el que reciben los hijos e hijas marroquíes en su propio hogar. La

segunda generación en España vive entre dos universos, como indica Teresa Losada (1998), enfrenándose a una serie de contradicciones importantes entre la familia y la sociedad de acogida, por la cual se sienten atraída pero por la que al mismo tiempo se sienten socialmente excluida” (Llorent y Terrón, 2012:58).

Los jóvenes son descritos en una situación problemática porque vienen a ser conceptualizados como sujetos incapaces de actuar de manera autónoma y original, en “riesgo” de absorber directa y pasivamente la “monolítica” cultura de los padres en abierto conflicto con la conceptualización de “españolidad”. La familia musulmana representa, como en la retórica nacionalista, al enemigo principal de la idea de la identidad nacional-católica española; una seria amenaza a la cohesión interna de la “homogénea” cultura nacional.

Eduardo Terrén (2011), entre otros, en su estudio sobre la integración de la “generación 1.5 y la segunda” al “sentimiento de pertenencia nacional⁹⁹”, identifica la “identidad nacional en términos de pertenencia cultural” donde “el sentimiento de pertenencia nacional proporciona [...] un cierto cemento cohesivo que favorece la integración social de sociedades construidas por poblaciones relativamente estables sobre un mismo territorio” (Terrén, 2011:99). En su estudio, Terrén aborda una comparación entre el colectivo latinoamericano y el colectivo marroquí; según describe, el segundo parece demostrar un mayor sentimiento de pertenencia e identificación con la nación española, pero como afirma el autor: “por otro lado, el hecho de que los dos grupos más representados en nuestra base de entrevistas hayan sido adolescentes procedentes de un trasfondo cultural y religioso tan distinto (Latinoamérica y Marruecos) obliga a tomar en consideración la posible influencia de la orientación religiosa de las familias” (Terrén, 2011:110). Aquí las cosas cambian, porque el sentimiento de pertenencia a la religión islámica (también en las segundas generaciones) prevalecería sobre el sentimiento de pertenencia nacional.

Estos estudios se rigen entonces sobre unas presunciones que a su vez fundamentan y refuerzan la cosmovisión estatal-católica: se esencializa la familia marroquí y el Islam como opuestos y amenaza a la homogeneidad de la cultura mayoritaria, se identifica esta

⁹⁹ El concepto de “sentimiento de pertenencia nacional” empezó a ser empleado en los estudios sobre migraciones desarrollados en los Estados Unidos (Kibria, 2002), que llegó a España con las investigaciones de Alejandro Portes (Portes, Aparicio y Haller, 2009; Portes y MacLeod, 1996).

última con la identidad nacional y se proyecta en los jóvenes musulmanes la preocupación y alarmismo social por su religión.

La religión islámica no viene a ser demonizada por su forma o su contenido —que no parecen considerarse—, sino por la genérica idea, compartida entre los investigadores, de ser un elemento ajeno, opuesto de por sí, a la cultura y al sentimiento nacional español. En este sentido, la racialización y demonización del Islam son procesos secundarios que derivan del desconocimiento —o consenso político entre los investigadores— sobre lo que es realmente el Islam para los directamente interesados: los musulmanes españoles.

Por lo tanto, desde la perspectiva culturalista, el aspecto religioso de las migraciones queda como elemento perturbador implícito en el proceso de integración o aculturación en un mundo pensado de manera dualista.

2.3.4. El marco securitario.

En los últimos años, en paralelo a los estudios culturalistas, empieza a formarse otra perspectiva de investigación sobre los jóvenes musulmanes españoles que puede ser definida —en línea con algunas corrientes de estudios europeos— como “securitaria”, ya que hace de la “seguridad” nacional su principal preocupación, ahora amenazada por la evolución de los jóvenes de religión islámica. En este tipo de estudios, la religión islámica es explícitamente señalada como substrato cultural e ideológico que proporcionaría los elementos cognitivos y culturales básicos para la evolución del fundamentalismo religioso y la “constante” amenaza terrorista. En el contexto español, la referencia teórica de este enfoque se deriva principalmente de la psicología social de orientación estadístico-cuantitativa (aunque en algunos estudios se aplican técnicas de investigación cualitativas con el fin de corroborar los datos empíricos obtenidos por medio del suministro masivo de cuestionarios) que se auto define como “psicología del terrorismo”¹⁰⁰ (Moyano y Trujillo, 2014).

Así, por ejemplo, en diferentes estudios de esta corriente se intenta medir el “riesgo de islamización de los jóvenes musulmanes” gracias a la recogida de unos “datos empíricos” evaluados según la escala de valores del “modelo de pirámide” (McCauley, 2004;

¹⁰⁰ Sobre la mirada desde la psicología social al terrorismo véase De la Corte, (*et al.*) (2007), Trujillo (2009) y Moyano (2010).

McCaule y Moskalenko, 2008), que, como describen Manuel Moyano y Humberto Trujillo (2014), “básicamente, representaría la estructura que conforman las siguientes categorías de roles según las funciones que se desempeñen en una organización: (1) neutrales; (2) activistas; (3) radicales; y, por último (4) los terroristas, propiamente dichos” (Moyano y Trujillo, 2014:106).

Este tipo de estudios se centran principalmente en la medición de factores psico-sociales (Corte, *et al.* 2007; Trujillo, 2009) que pueden llegar a la activación del radicalismo¹⁰¹ y, si se da el caso, del terrorismo en diferentes espacios de socialización como en la escuela (Trujillo y Moyano, 2008; Moyano, 2010; Moyano, Expósito y Trujillo, 2013), las mezquitas (Trujillo, *et al.* 2010), las prisiones (Trujillo, *et al.* 2009) y en las redes sociales (Ainz, *et al.* 2011).

Moyano (2010), por ejemplo, le dedica su tesis doctoral, titulada *Factores psicosociales contribuyentes a la radicalización islamista de jóvenes en España. Construcción de un instrumento de evaluación*. El autor pretende adaptar la “Escala de Intención de Activismo y Radicalismo” (Activism and Radicalism Intention Scale) de Moskalenko y McCauley (2009)¹⁰² al contexto español, construyendo así su “Cuestionario sobre Riesgo de Radicalización Islamista en Jóvenes”. Un cuestionario de respuesta múltiple compuesto por un total de 55 ítems reagrupados en diferentes baterías de preguntas que explicarían en total 11 factores primarios de la radicalización (como por ejemplo el extremismo religioso, necesidades vitales cubiertas, integración social, conflicto percibido, etc.)¹⁰³.

Moyano y Trujillo (2014), en su investigación sobre los riesgos de radicalización islamista, pretenden medir y evaluar la intención de activismo y radicalismo político-

¹⁰¹ Para profundizar sobre la literatura actual relacionada con la “radicalización” de los jóvenes musulmanes véase Hosain (*et al.*) (2013).

¹⁰² Ideada para la recogida de datos en un estudio sobre la movilización y radicalización política de adolescentes norteamericanos y ucranianos.

¹⁰³ Entre los varios ítems, que Moyano enumera diligentemente encontramos preguntas como éstas: n° 7 “Pienso que a los cristianos les dan más oportunidades que a los musulmanes, n° 8 Los atentados terroristas del 11M fueron justos y merecidos, n°17 pienso que los musulmanes viven en barrios más pobres que los cristianos, n°18 Lo más importante no es el respeto a la vida y a las personas: debemos utilizar la violencia, n° 20 Cada día me siento más identificado con España y orgullosos de este país, n° 25 En mi Instituto, los alumnos cristianos y los alumnos musulmanes no conviven en paz, n°30 Dios es lo más importante en mi vida, n° 34 los profesores tratan con más amabilidad a los alumnos cristianos que a los musulmanes, n° 42 Cada día me siento una persona más religiosa, n° 48 mi religión es la mejor para ser feliz, n° 49 en el último mes, he tenido deseos de terminar con la vida de los demás, n° 50 Las personas deben defender su religión por encima de todo: aunque tengan que morir por ella, n° algunas personas me dicen que tengo que pelear si alguien se mete con nuestra religión, n° 55 cuando sea mayor, estaré integrado en la sociedad y alejado de los ambientes marginales” (Moyano, 2010:191).

religioso en una muestra¹⁰⁴ de jóvenes musulmanes y cristianos. Para recoger los datos sobre los cuales desarrollar el análisis estadístico, se suministró a los jóvenes un cuestionario¹⁰⁵ fundado sobre el ya citado modelo del “Cuestionario sobre Riesgo de Radicalización Islamista en Jóvenes” de Moyano. Como era previsible desde el *abstract* del trabajo, “los musulmanes puntuaron más alto y de una forma estadísticamente significativa en varios indicadores de extremismo religioso” (Moyano y Trujillo, 2014:90-91). Según los resultados del análisis estadístico, entre el grupo de cristianos y el grupo de musulmanes “existe una polarización de base que, sin duda, puede ser la antesala de la movilización radical. Las discrepancias más profundas entre los dos grupos las encontramos en el terreno religioso, donde la diferencia es muy destacable entre ellos. Mientras que los musulmanes eligieron mayoritariamente a su grupo religioso como el más importante, los cristianos eligieron a su país (87%). Además, hay que decir que todos los musulmanes optaron por Marruecos como país de referencia, mientras que todos los cristianos optaron por España” (Moyano y Trujillo, 2014:117).

La idea de socialización primaria de los jóvenes musulmanes como dividida entre dos mundos no sólo preocupa en términos de posibles trastornos identitarios *entre* dos culturas —como para los culturalistas—, sino que es concebida como una amenaza *en contra* de “nuestra” cultura. Por lo tanto, el punto de partida de estos estudios hacia los jóvenes musulmanes se hace sospechoso y preocupado por su futuro desarrollo potencial como ciudadanos diferentes y peligrosos. Las diferencias se hacen insuperables y, por eso, amenazadoras.

El marco “securitario”, como evolución de los estudios migratorios genera, entonces, las posibilidades necesarias a la formación de un proceso de categorización diferente, pero

¹⁰⁴ Compuesta por 115 alumnos, entre los 13 y 17 años, de una escuela secundaria en el barrio El Puche en Almería. (Trujillo, 2014:109).

¹⁰⁵ Es interesante profundizar cómo los mismos investigadores crean los factores primarios que indicarían una posible radicalización de los jóvenes. Por ejemplo, con el cuestionario que se suministró a los jóvenes se buscaron, entre otros, los “indicadores de extremismo religioso”, donde según los autores: “se utilizó un ítem para evaluar las actitudes positivas hacia el martirio (‘Las personas deben defender su religión por encima de todo, aunque tengan que morir por ella’), un ítem para evaluar la presión social coercitiva para utilizar la violencia en defensa de la propia religión (‘Algunas personas me dicen que tengo que pelear si alguien se mete con nuestra religión’) y, por último, un ítem destinado a evaluar las actitudes favorables hacia la *sharía* (ley islámica), en detrimento de la normalización democrática (‘Me gustaría que en España tuviéramos la ley islámica, mejor que las leyes democráticas’). Éste último ítem estaba especialmente dirigido a evaluar el grado de extremismo religioso de los musulmanes” (Trujillo y Moyano, 2014:111). Saliendo de la frialdad protocolaria y aséptica de una metodología de investigación de laboratorio y tomándoles en préstamo el recuso al sentido común —al cual hace mucha referencia en su teorización— parece que lo único de terrorífico de esta investigación es proporcionar estas preguntas y cuestiones a adolescentes entre los 13 y 17 años.

estrictamente vinculado, que identifica el Islam con el radicalismo y describe a los musulmanes como diferentes: terror y amenaza principal a la cosmovisión que esta misma clase de estudios contribuye en mantener.

Trujillo y Moyano (2008), en otro trabajo titulado “El sistema educativo español en la prevención de la radicalización yihadista” se preocupan por el papel de la escuela en la prevención de la difusión de determinadas amenazas para el Estado, como el radicalismo y el yihadismo islámico (Trujillo y Moyano, 2008:76¹⁰⁶). Para poder dar sentido a dicha conexión necesitan fundamentar sus argumentos en un contexto de amenaza y de peligro contante, donde la única razón que legitimaría todo su aparado investigador es el miedo al “otro”:

“El sentido y la necesidad de establecer una conexión entre radicalismo islamista y sistema educativo, aunque parezca poco convencional a priori, es evidente. Primero, porque es necesario adoptar medidas que posibiliten la integración y la cohesión social. Pero además, y de forma más preocupante, porque hay razones de peso para pensar que se precisa tener información operativa sobre determinados incidentes críticos, tendencias y procesos de radicalización que pueden darse, y que de hecho se están dando, en el seno del contexto escolar” (Moyano, 2010:167).

Se dan por sentado, o “*evidentes*”, las situaciones de extremismo y radicalización de los jóvenes en las instituciones escolares y, si en los estudios culturalistas se invocaba la intervención estatal para mejorar el proceso de aculturalización, en este caso se pretende la intervención de control policial y normativo de orden represivo justificado en nombre de la prevención:

“En España, aunque es conocido que en determinados contextos educativos se detectan comportamientos radicales de tinte islamista, más o menos explícitos, generados por parte del alumnado o de sus familias (amenazas, comentarios agresivos, agresiones y polarización grupal), no obstante hay una *carencia de protocolos de intervención y coordinación entre Cuerpos y Fuerzas de Seguridad y*

¹⁰⁶ Se transcribe aquí la cita por completo al fin de dejar evidente no solo la deshonestidad intelectual de estos estudios sino su hipocresía y arrogancia institucional en su visión alarmista y preocupada: “Este trabajo pretende hacer un análisis global, sin alarmismo pero con compromiso y rigor, sobre diferentes aspectos frecuentemente olvidados en los distintos foros de análisis acerca de la necesidad de generar actitudes y acciones proactivas para la prevención de procesos de radicalización islamista. Procesos psicosociales éstos, en los que pueden verse inmersos determinados adolescentes musulmanes, aunque no sólo ellos, que actualmente están escolarizados en los centros educativos de nuestro país. Por ser conscientes de las susceptibilidades que puede generar un tema como este y para evitar herir sensibilidades, partiremos de dos supuestos básicos sin los que se podría malinterpretar lo que se expondrá posteriormente y que es necesario aclarar. En primer lugar, asumimos que hay una amenaza real y sostenida en nombre del radicalismo islamista sobre las sociedades occidentales en general y sobre nuestro Estado, en particular. En segundo lugar, hay que decir con rotundidad que sólo una minoría de los musulmanes que vive en las sociedades occidentales es radical. Sólo dicha minoría legitima los actos violentos de los grupos yihadistas o participa en las agresiones instrumentales subyacentes a los mismos. Sin embargo y en honor a la verdad, creemos que debería ser motivo de preocupación el hecho de que haya musulmanes que legitiman los actos violentos yihadistas aunque hasta el momento no hayan participado en ellos (Trujillo y Moyano, 2008: 76).

los responsables de los centros educativos. Sin embargo, en el Reino Unido es algo que ya se viene haciendo desde hace varios años con el fin de aportar medidas preventivas ante este tipo de hechos. Tanto es así que el Ministerio de Educación de este país presentó a finales del 2006 una serie de propuestas para que las Universidades puedan ofrecer datos de alumnos sospechosos de apoyar el terrorismo o al radicalismo islamista. Todo ello, con el fin último de mejorar la cohesión social y el apoyo mutuo entre comunidades. A tenor de lo expuesto es conveniente hacer hincapié en que tal ausencia de coordinación en el seno del Estado español llama poderosamente la atención, sobre todo si se piensa que ésta sí se produce para otros temas socialmente importantes, como es el caso de la prevención de las drogodependencias, el maltrato infantil, el acoso entre iguales o el control del absentismo escolar” (Trujillo y Moyano, 2008:81).

En el marco de investigación “securitario”, el círculo (i)lógico-deductivo de su proceso de teorización —parte integrante de la cosmovisión nacional-católica— se cierra mostrando así la cara más represiva del poder-control estatal: 1) Identificación de la identidad nacional con la cosmovisión nacional-católica, 2) esencialización de la religión islámica como amenaza terrorista e yihadista, 3) criminalización de los jóvenes musulmanes por su “alto” riesgo de radicalización, 4) intervención de control policial y prevención estatal e institucional directas.

La incapacidad de la academia española de crear espacios de confrontación y debate sobre la evolución del Islam en España, como ya se ha denunciado, permite la evolución y la prevalencia de estos enfoques esencialistas y reduccionistas hacia los jóvenes musulmanes españoles, donde lo que sorprende no es la reflexión que estos mismos estudios desarrollan —ampliamente criticable y criticada—, sino la impunidad intelectual generalizada dentro de la cual determinadas visiones prosperan.

PARTE II

LO DICHO Y HECHO SOBRE JÓVENES MUSULMANES: EL CONTEXTO DEDUCTIVO DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 3 EL ISLAM Y LO MUSULMANES COMO CONSTRUCTOS CIENTÍFICOS: UNA CRÍTICA AL ETNOCENTRISMO.

“Una delle differenze tra le mie abitudini di pensiero e quelle dei miei studenti scaturiva dal fatto che essi erano stati allenati a pensare e ad argomentare *induttivamente* dai dati alle ipotesi, ma non a confrontare le ipotesi con la conoscenza derivata per via de la *deduzione* dai fondamenti della scienza e della filosofia” (Bateson, 1976:22).

“Es lo cierto, que el método más querido por el etnógrafo es aquel que se lleva a cabo en una pequeña habitación repleta de libros” (Clifford, 1991:26).

Introducción

En estos primeros capítulos, en los que se describe el “meta-contexto” histórico, político y geográfico que enmarca la investigación, se denuncia la construcción del “inintegrable cultural” (Álvarez Dorronsoro, 2002)¹⁰⁷ como figura abstracta generada a raíz del entrecruce de diferentes fuerzas normativas de orden ideológico, político, económico, material y simbólico. La influencia de este *meta-contexto* en la evolución de los debates públicos, en los medios de comunicación y en las decisiones políticas e institucionales sobre los musulmanes asentados en Europa es un aspecto imprescindible para entender las problemáticas y prioridades que a menudo acaban guiando y orientando la agenda de la investigación. No obstante, trasladar la crítica hacia los procesos generadores y reproductores de “alteridades” únicamente desde el nivel de análisis *meta-contextual* reduciría la observación —y la búsqueda de posibles soluciones— a un plano exclusivamente ideológico. Y eso, como ya se ha enunciado en la reflexión de Marc Augé (2007) de la introducción, porque las diferentes conexiones entre los nacionalismos, el poder estatal y las perspectivas y necesidades de la institución académica responden primariamente al “orden externo” de las ciencias sociales. Para poder entender el poder

¹⁰⁷ Que, en el caso de los jóvenes musulmanes se ha definido como el “sub-otro” de los “otros” posibles.

definitorio y normativo de gran parte de la investigación actual se necesita afrontar un dialogo teórico (epistemológico, diría Bateson, 1976) “interno”, dentro de la misma comunidad científica; no sólo con lo que se ha dicho o se ha hecho sobre el objeto de investigación, sino también con aquellas “nociones pre-teóricas” compartidas y asentadas en la comunidad científica en un determinado momento histórico y cultural. Siguiendo a Kuhn (1962), es posible describir dichas nociones pre-teóricas compartidas en términos de paradigmas cognitivos que, por medio de deducciones sucesivas, proporcionan puntos de observación diferentes pero interconectados sobre las investigaciones sobre jóvenes musulmanes en occidente.

Como bien señala Stefano Allievi (2003), la descripción de la evolución de la religión islámica en el contexto occidental sigue centrada en tres diferentes niveles de investigación que en su conjunto mantienen y reproducen el Islam como algo externo y extraño a Occidente. Para el sociólogo, la realidad vivida por los musulmanes europeos sigue siendo descrita: 1) por medio de comparaciones socio-demográficas, político-institucionales y jurídico-legales entre diferentes países, construidas gracias a las simples y reductivas yuxtaposiciones de artículos o capítulos de libros escritos por diferentes autores en contextos diferentes; 2) a nivel de descripción de elementos específicos de comunidad, como por ejemplo los estudios sobre los efectos de la presencia islámica en un particular contexto local o en un país específico, y en este caso, sigue Allievi:

“Su importancia dependen del sujeto, del autor y, a menudo, de la importancia de los países dentro de los cuales se han desarrollados las investigaciones. Algunos países son por supuesto más “leídos” que otros, sea por su importancia intrínseca, pero también, más a menudo, porque de hecho algunos idiomas son más conocidos que otros por los investigadores y la comunidad científica. Este factor, junto con otros, explica la difusión de algunos modelos teóricos e interpretativos en particular de origen inglés o francés y de la común ignorancia sobre la producción alemana, latina y norte europea. Este es un problema teórico y de acción política a la vez, porque los modelos más conocidos son también muy específicos en diferentes modos, y las interpretaciones más apropiadas (marco teórico) o las soluciones propuestas a los problemas sociales (resultantes de diferentes condiciones socio-culturales) no son necesariamente compatibles con la situación de otros países sobre los cuales estas tienden a ser superpuestas” (Allievi, 2003:2)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “Their importance depends on the subject, on the author and, often, on the importance of the country in which the studies are conducted. Some countries are in fact more “read” than others, due to their intrinsic importance, but also, more often, to the fact that some languages are better known than others by researchers and the scientific community. This factor, among others, explain the diffusion of some theoretical models and interpretations, in particular, of British and French origin, and the common ignorance of German, Latin and Northern European production. This is both a theoretical and a policy-making problem, because the better known models are also very specific in many different

Por último, un tercer nivel de investigación se centra sobre grupos étnicos o nacionales específicos como los argelinos en Francia, los turcos en Alemania, los marroquíes en España, etc.

Solo en pocos casos, sigue Allievi, se investiga el proceso de cambio experimentado por los musulmanes de manera más amplia y autóctona; proponiendo una cuarta vía de análisis que intenta describir las lógicas y los significados producidos por parte de las mismas comunidades islámicas asentadas en el territorio europeo.

Como se pretende mostrar en este capítulo, los paradigmas hegemónicos que operan en gran parte de los estudios actuales sobre “segundas generaciones” de musulmanes siguen proporcionando una visión etnocentrista, sintetizada en tres formas distintas que proponemos para su discusión: etnocentrismo declarado, etnocentrismo enmascarado y etnocentrismo latente.

Hemos ya afirmado cómo la presencia islámica —y en particular la de las “segundas generaciones”— ha sido abordada desde la sociología (principalmente desde la sociología de las religiones), los estudios sobre migraciones y, más recientemente, desde estudios pedagógicos-interculturales (centrados sobre menores y ámbito escolar), pero también desde otras disciplinas como la antropología, la ciencia política, la estadística, los estudios comparativos, la perspectiva feminista, etc. Pese a ello, no se puede hablar todavía de una sociología específica centrada en la evolución autóctona de la religión islámica que permita concebir el Islam y los musulmanes como un componente más de la amplia realidad contemporánea occidental: el Islam sigue implícitamente concebido como “otro”, tradición extraña, no occidental, e incluso a veces anti-occidental (Allievi, 2003).

En el capítulo dos de esta tesis, centrado en el caso español, se describe cómo desde el posicionamiento culturalista y positivista de gran parte de los estudios sobre migraciones y estudios “securitarios”, la construcción de los jóvenes musulmanes como “otro” se deriva de una perspectiva que marca una oposición neta entre dos culturas pensadas como fijas e inamovibles. Unos estudios que no esconden lo que puede definirse como un etnocentrismo declarado, ya que su mayor preocupación es la posible construcción y normativización de lo que los jóvenes musulmanes “tienen que ser” para ser considerados

ways, and are not necessarily the appropriate interpretations (the theoretical frames) and the proposed solutions to social problems (resulting from different socio-cultural conditions) compatible with the situations of other countries in which they tend to be superimposed”.

parte de “nuestra” cultura; en este marco tanto sus prácticas religiosas como sus religiosidades vienen “pre-imaginadas” como barreras culturales hacia su posible integración/asimilación.

En relación con este primer enfoque de investigación, como veremos en este capítulo, se irán desarrollando varias críticas internas desde la perspectiva analítica y, sobre todo, desde la reflexión metodológica. Desde el punto de vista teórico se cuestionará la dualidad interpretativa, de índole culturalista —que reduce los posibles posicionamientos de los jóvenes en términos de integración o exclusión cultural— y se abogará por una mayor complejidad interpretativa de sus posibles identificaciones identitario-religiosas, ahora centradas principalmente en su participación cívica y social. Se proyectará así una nueva línea de investigación, que denominaremos “idealtípica”—por privilegiar la descripción de las posibles identidades religiosas de los jóvenes por medio de tipos ideales—, que reivindica una metodología de investigación cualitativa orientada a la comprensión de las múltiples y diferentes formas de identificación religiosa de los jóvenes proporcionadas por el “nuevo” contexto occidental.

El problema epistemológico de este marco es que construye los posibles modelos identificativo-religiosos de los jóvenes en estricta relación con una idea pre-establecida de civismo y ciudadanía. El constructo científico tipo-ideal, así generado, será sucesivamente pre-impuesto al joven musulmán proyectando un “cómo debería ser” para encajar en el modelo pre-establecido del “buen ciudadano musulmán”. De ahí la denominación de “etnocentrismo enmascarado”, pues si por un lado desmonta la visión binaria de la identidad religiosa de los jóvenes —aportando diferentes tipos-ideales de identificación religiosa posibles—, por otra “prefiere” un modelo normativo específico —el del “buen-musulmán ciudadano”— sobre los demás.

Como se verá, no resulta casual que esta perspectiva teórica haya surgido en Francia, donde laicidad, individualización y privatización de la esfera religiosa siguen siendo los tres ejes centrales de la idea de *citoyenneté* francesa, el modelo típico idealizado presupuesto en esta teorización.

En paralelo a estos estudios, se ha ido desarrollando otro enfoque de investigación que puede denominarse como “cultural-identitario”, ya que inserta sus raíces principalmente en la tradición de estudios empezada desde los Estudios Culturales de la escuela de Birmingham y, en particular, de Stuart Hall y su vertiente post-colonial de los años 80 y

90 de Edward Said (2005, 2006), Homi Bhabha (1996,1994), Paul Gilroy (1994, 2000), Gayatri Chacravorty Spivak (2004) o Ernesto Laclau (1990), entre otros, pero también desde la antropología cultural de Barth Fredrik (1976) y James Clifford y George Marcus (1991) de las teorizaciones sobre identidad, raza y género de los feminismos contemporáneos de Donna Haraway (1995), Judith Butler (1990, 1999), Gloria Anzaldúa (1990), Teresa de Lauretis (1992) y Angela Y. Davis (2004), entre otras. Y no es tampoco casualidad que esta segunda ola de estudios se haya generado inicialmente en Inglaterra, donde el fracaso de las políticas del liberalismo multicultural lleva a los científicos sociales a preguntarse sobre cuestiones más bien materiales, étnicas y simbólicas, como es la disparidad de poderes de gestión y definitorios entre mayorías y minorías dentro de un mismo contexto nacional-estatal.

En este marco, los estudios sobre segundas generaciones comparten una crítica radical a la imagen fija de las identidades culturales del etnocentrismo declarado, introduciendo en sus análisis los conceptos de grupo social y clase social: subculturas minoritarias —dentro de un sistema mayoritario— organizadas por raza, etnia, género, clase social, edad, etc. La identidad de los jóvenes musulmanes es pensada entonces en términos procesuales e interactivos con su entorno social, cultural, material y simbólico.

Por otro lado, una clasificación distinta de los jóvenes musulmanes dará vida a dos perspectivas investigadoras diferentes: una más centrada sobre la reivindicación ideológica y política de la religión por parte de estos jóvenes, observados como grupo social cerrado o colectivo organizado en luchas identitarias con las lógicas de poder de las oposiciones institucionales, políticas y mediáticas de su sociedad mayoritaria¹⁰⁹, y otra centrada en los procesos de socialización y sociabilidad étnico-culturales complejos y articulados de los jóvenes, observados como generación o cohorte generacional en procesos de culturalizaciones identitarias entre diferentes grupos sociales¹¹⁰.

¹⁰⁹ En este enfoque se preferirán las relecturas que las tres grandes áreas de estudio —estudios culturales, post-coloniales y feministas— hacen del concepto de hegemonía cultural de Gramsci, las dinámicas y dispositivos del poder de Foucault, la Ideología y la interpelación de Althusser, y el concepto de campo y habitus de Bourdieu. El foco del análisis será entonces la activación de la religión islámica en términos de ideología para la acción principalmente colectiva, orientada a la reivindicación identitaria reactiva y opuesta a la sociedad mayoritaria.

¹¹⁰ En este enfoque el cambio identitario vendrá a ser observado desde una lectura de las tres grandes áreas de estudio —cultural studies, post-coloniales y feministas— centrada en los procesos culturales como los de subjetivación, de interseccionalidad, y del juego de poderes entre diferentes actores “autoritarios” legitimados en la creación de discursos que intervienen en la construcción religiosa-identitaria. El foco del análisis serán entonces los network relacionales tanto intrageneracionales que con la sociedad mayoritaria.

En ambos posicionamientos teóricos —nacidos de un mismo enfoque cultural-identitario— se imprimirá un claro giro epistemológico en la teorizaciones sobre jóvenes musulmanes, pero este cambio no dependerá de la evolución de un conocimiento inductivo, desde la experiencia empírica “con” y “a lado de” los jóvenes musulmanes, sino que se caracterizará por la reproducción deductiva, “sobre” ellos, de nuevos conceptos desarrollados en la más amplia teorización interna a las ciencias sociales. Además, la excesiva reducción interpretativa de estos enfoques sobre determinadas posibilidades de activación identitaria de la religión islámica acabará proponiendo la que, siguiendo Michel de Certeau (1999), puede ser definida como una lectura ideológica de la evolución de los jóvenes. Sus identidades religiosas vendrán a ser definidas en términos de “ideología exclusivamente política” —fundamentada como reacción y lucha política— o en términos de “ideología exclusivamente cultural” —fundamentada como emancipación cultural—.

En el primer caso, por lo tanto, sigue Certeau, “digo bien ideología política, puesto que la minoría no es una fuerza política efectiva, al menos en la medida en que se mantienen las estructuras centralizadas que eliminan la posibilidad social para una minoría de manifestarse por su propia cuenta: se cae entonces en la ideología, en el discurso” (De Certeau, 1999:119). Por otro lado, “la manifestación [únicamente] cultural no es más que la superficie de una unidad social que no se ha dado todavía su propia consistencia político-cultural. Mantener esta representación cultural es entrar en el juego de una sociedad que ha constituido lo cultural como espectáculo, y que instauro por todas partes elementos culturales como objetos folklóricos de una comercialización económico-política” (De Certeau, 1999:120).

Por ese motivo, es posible hablar de un “etnocentrismo latente” ya que los estudios de este orden, aunque interesados en las capacidades performativas y estratégicas de los jóvenes en sus construcciones identitarias-religiosas, seguirán imponiendo preguntas de investigación que responden más a las modas y las exigencias de las diferentes tradiciones investigadoras que a las necesidades y aspiraciones de los jóvenes en sus vidas diarias. A menudo parece que los investigadores estén más interesados en describir lo que los jóvenes “no son” como constructo ideológico-político —cuando se abordan los temas de tradicionalismo, islamofobia, racismo, estereotipos, etc.—, o de lo que los jóvenes musulmanes “no son” como constructo sociológico/antropológico-cultural —cuando se

abordan las cuestiones relativas a sus procesos de diferenciación étnica y cultural con respecto a las primeras generaciones inmigradas—, para, a continuación, imponer un determinado “cómo nos gustaría que fueran”.

El caldo de cultivo para la mayor parte de las reflexiones teóricas que guiarán el análisis de estos estudios seguirá siendo el concepto de “diáspora” y más recientemente el de “lo transnacional”; unos conceptos que se asentaron en la comunidad científica desde los años 60 y 70, cuando empieza a darse cuenta de las diferentes y complejas dinámicas, estrategias, modos de hacer y vivir de las comunidades inmigradas en sus procesos de asentamiento en la nueva sociedad de llegada.

Como vamos a ver, los conceptos de diáspora y de transnacionalidad asumen la forma de paradigmas de investigación, ya que permiten la construcción y su sucesiva proyección de nociones pre-formadas sobre lo que siguen siendo “objetos” de investigación. De ese modo se pasa desde las generaciones 1^a, 1,25, 1,5, 1,75, 2^a, 3^a, 4^a, etc. del “nosotros/ellos” de los positivistas-etnocentristas a las identidades diaspóricas, mestizas, híbridas, transnacionales, etc. de “cultura mayoritaria/culturas minoritarias” de las sociedades postmodernas. Esta nueva forma dual de concebir el mundo acepta, a diferencia de los etnocentristas clásicos, un cambio original de la visión religiosa puesta en marcha por los jóvenes, pero en ningún momento lleva a aceptar un cambio en términos generales, de la sociedad en su conjunto, donde los jóvenes musulmanes siguen siendo una parte más o menos integrable pero no integrante de la sociedad en la que han nacido. La otredad no se deriva de una oposición rígida y neta del choque entre civilizaciones, sino que se construye sobre la diferenciación interna a un nosotros, dentro de la misma cultura, pero divididos en términos de mayoritarios y minoritarios; donde, por supuesto, los científicos sociales seguimos siendo parte de la mayoritaria y desde ahí seguimos teorizando.

En este capítulo se entablará, entonces, un diálogo crítico como científico-investigador con los discursos y las teorizaciones de otros científicos-investigadores en ciencias sociales, donde serán las presunciones implícitas en dichos procesos discursivos y de teorización las que guíen la crítica a las diferentes visiones sobre los jóvenes. En concreto se describirán las cuatro corrientes de pensamiento principales que han inspirado otras formas de observar el “objeto” de estudio “segundas generaciones”: 1) Culturalistas y Securitarios (etnocentrismo declarado); 2) Idealtípicos (etnocentrismo enmascarado);

3.1) Ideológico-Reivindicativos (etnocentrismo latente); 3.2) Ideológico-Culturales (etnocentrismo latente).

Los cuatro enfoques, aunque desde posiciones diferentes, acaban reconstruyendo la categoría jóvenes musulmanes en términos de otredad, ahora formulada en términos de diáspora y transnacionalización. En el caso de los estudios culturalistas y los idealtípicos, la diáspora es más una condición dada por hecha y principalmente relegada a la vida de los padres. Por ello se empezará en el apartado 3.1, *¿Un etnocentrismo enmascarado?: El musulmán “Tipo ideal”*, con la descripción de este primer enfoque de investigación. Sucesivamente, en el apartado 3.2, *Teorizando desde el paradigma de la diáspora: problemas y aporías*, se profundizará sobre las evoluciones teóricas del concepto de diáspora, pues tendrán una influencia distinta a los otros dos enfoques teóricos. Como se mostrará, el paradigma de la diáspora se asume tanto en el enfoque ideológico-reivindicativo, abordado en el apartado 3.3, *¿Quién necesita identidad islámica?: El musulmán político*, como en el enfoque ideológico-cultural, tratado en el apartado 3.4, *Desde la diáspora hacia el transnacionalismo: El musulmán aculturalizado*. En el último epígrafe, 3.5: *¿Puntos de mira?: El musulmán desde la alteridad científica o el constructivismo investigador*, se entablará una última reflexión crítica sobre las conceptualizaciones polisémicas y abstractas de “diáspora” y “transnacionalidad”, así como de sus consecuencias en la investigación, para trazar finalmente una vía de salida constructivista.

3.1 ¿Un etnocentrismo enmascarado?: el musulmán “tipo ideal”

Entre los años 70 y 90 del pasado siglo, los estudios sobre las “segundas generaciones” asumen, en paralelo a su aparición en los países de migración más antigua, una importancia creciente entre los expertos sobre Islam en Europa.

En el contexto francés, las crecientes alarmas políticas y sociales generadas entorno a la evolución de movimientos políticos-reivindicativos —como las marchas antirracistas por la legalidad en los barrios marginales de Marsella en los 80— y los acontecimientos en varias *banlieues* de las ciudades francesas¹¹¹ — como las revueltas surgidas en diferentes barrios en respuesta a las actuaciones raciales en Vaulx-en-Velin¹¹² en 1989 y a las actuaciones policiales de Dammarie-les-Lys en 1997 (Cesari, 1998)— visibilizan a los ojos de la opinión pública francesa las duras realidades de una generación de jóvenes musulmanes aún desconocidas. Ya hemos abordado en el primer capítulo y parte del segundo, cómo esta atención y alarma social generada en torno a los jóvenes advertidos como “problema” y “amenaza” a nivel europeo —en Francia, identificados con el termino estigmatizante de «*beurs*»— ha favorecido, en ciencias sociales, la exaltación descriptivo-cuantitativa de los estudios positivistas (en particular en su vertiente “securitaria”) que, cómplices con un determinado “poder estatal”, se vuelcan, con un fervor nacionalista no siempre explícito ni reconocido bajo presupuestos falsamente universalizantes, hacia la búsqueda compulsiva de “remedios concretos” a “problemas concretos”.

Contra este posicionamiento “alarmista” y sucesivamente “securitario”, se desarrollará una corriente de estudios que reivindicará la visión cualitativa de estos jóvenes en tanto que “vecinos de nuestras casas”, como decía Felice Dassetto en la Francia de los años 90, para subrayar su creciente presencia, y portadores de un “*Islam des jeunes*”, en palabras de Khosrokhavar (1997; véase también Etienne, 1989; Roy, 1998). Para desmarcarlo así del Islam “trasplantado” y étnico-cultural de sus padres.

¹¹¹ Sobre la evolución de los conflictos en las *Banlieue* en diferentes partes de Francia véase Dikec (2007).

¹¹² Bloom Peter en este sentido afirma como “The national identity of the emerging *beur* youth population, who were born in France and largely of Algerian origin, has been continually contested by the state and resonates with the extensive media coverage of the 1989 Islamic headscarf controversy as well as rioting in Sartrouville (northwest of Paris), Vaulx-en-Velin (northeast of Lyone) and the northern suburbs of Marseilles. The Islamic headscarf controversy involved the suspensions of three Muslim high-school girls, of Tunisian and Moroccan origin, from this school on Creil (thirty miles north of Paris) for wearing Islamic headscarves to class. The school headmaster, Ernest Chanière, claimed that the young women wearing the Islamic headscarves in school were engaged in a form of proselytism, which violated the secular nature of a state educational institution (Bloom, 2003:44-45).

A la generación de Olivier Roy, Gilles Kepel, Valérie Amiraux, Jocelyne Cesari, Leïla Babès y Felice Dassetto entre otros, corresponde el mérito de haber iniciado una reflexión en la propia sociedad francesa que subraya la necesidad de conocer cualitativamente la que irá siendo la construcción y el desarrollo de un futuro Islam francés. Por otro lado, la ideología jacobina, ferviente defensora de una homogeneidad sociocultural y política del *état-nation*, característica de la élite académica francesa (Safran, 2003), no permitirá llevar dicha crítica hasta el meollo de la cuestión identitaria de la nación francesa: el concepto secularista, laicista e individualista de *citoyen*. Por lo tanto, la idea de ciudadanía francesa seguirá siendo la *conditio sine qua non* de gran parte de las reflexiones futuras sobre la evolución del Islam en Francia.

Jocelyne Cesari (1998), por ejemplo, en uno de los primeros estudios cualitativos sobre jóvenes musulmanes franceses, *Musulmans et Républicains*, se pregunta si “es razonable y responsable seguir considerando la violencia y el terrorismo como únicas líneas de horizonte posibles para el islam francés”¹¹³ (Cesari, 1998:5). Critica abiertamente las disposiciones positivistas y estadístico-descriptivas de determinada sociología de las religiones, que intentaban medir el grado de religiosidad de los creyentes según la frecuencia de las prácticas, el respeto de los preceptos y la frecuencia e intensidad de los rituales religiosos; donde una mayor observancia religiosa, se asociaba a mayor grado de tradicionalismo. Por estos motivos, Cesari pone de relieve la necesidad de adoptar un enfoque cualitativo de impronta sociológica y antropológica que permita corregir las distorsiones de un discurso alarmista (Cesari, 1998:15).

El punto de partida de la autora es la ruptura de las nuevas generaciones con el « Islam trasplantado » y étnico-cultural de las primeras, esto es, aquellas que migraron (véase también Cesari, 1994). El “nuevo” contexto nacional e internacional vivido por los hijos (aquí entendido en oposición rígida con el de los padres), se caracteriza por tratarse de sociedades democráticas, secularizadas y abiertas a procesos de pluralización socioculturales post-modernos y, por lo tanto, favorecedoras de diferentes modelos de identificación religiosos/identitarios. En este sentido, la misma Cesari propone tres modalidades diferentes de vivir el Islam en Francia: étnica, secularizada y ortodoxa; afirmando que “desde ahora todos los enfoques sobre la religión necesitan integrar las

¹¹³ “Est-il raisonnable et responsable de considérer que la violence et le terrorisme sont les seules lignes d’horizon possibles de l’islam français”.

formas de religión existentes entre las modalidades de pertenencia religiosa y la sociedad civil” (Cesari, 1998:15)¹¹⁴. Cesari, entonces, en línea con la visión mayoritariamente compartida por la élite científica del momento, propone una lectura de la religiosidad estrictamente vinculada al ser y al relacionarse como ciudadanos dentro del espacio público francés, donde tanto los efectos internos en el grupo de referencia como las dinámicas socio-culturales de la sociedad mayoritaria juegan un papel importante en las posibles dinámicas identificativas con un modelo u otro. Por lo tanto, las nuevas manifestaciones religiosas puestas en marcha por parte de los jóvenes responden a unas exigencias nuevas, diferentes a las de los padres, que siguen ancladas y enraizadas en un tradicionalismo étnico-cultural de sus países de origen.

La reflexión de Cesari se complica un poco más cuando intenta establecer los diferentes modelos posibles de identificación religiosa¹¹⁵, ya que más que seguir la orientación de los jóvenes hacia la sociedad y viceversa, estos tipos ideales vienen estructurados en contraste con una idea particular de ciudadanía francesa. En un extremo de las identificaciones religiosas posibles se encontraría un Islam secularizado y privatizado de un ciudadano modelo, escolarizado y con una visión racional de su propia religión y con respeto hacia el pluralismo; una mayoría silenciosa que conforma su observación religiosa diaria con las reglas de la sociedad francesa y considera la referencia islámica como una parte de su herencia familiar y cultural (Cesari, 1998: 41).

Esta identificación cívico-religiosa alcanza para Cesari al 80% de los jóvenes musulmanes franceses —mayoría silenciosa— y se caracteriza por una interpretación subjetiva de la tradición religiosa en un contexto que favorece un “bricolaje” de valores:

“Sin abandonar su identificación con el islam, estos musulmanes secularizados lo consideran como una fuente de valores que da sentido a sus vidas sin por ello implicar un pasaje a la práctica. Ese proceso de “movilización-subjetiva” de los valores separa el mensaje islámico de los contenidos y las formas establecidas por la tradición. De ese modo el sujeto marca su misma individualidad con respecto al grupo y se sitúa como mediador entre el contenido de los códigos y su aplicación” (Cesari, 1998:41)¹¹⁶.

¹¹⁴ “Toute approche du religieux se doit dorénavant d’intégrer les formes de relation existant entre les modalités d’appartenance religieuse et la société civile”

¹¹⁵ Cesari, en este sentido, readapta los posibles modelos de identificación religiosas desde una antigua división de Danièle Hervieu-Lager (1998) que identificaba cuatro tipologías de la práctica islámica: “Communal Islam, Ethical Islam, Cultural Islam y Emotional Islam” (Cesari, 2004:45).

¹¹⁶ “Sans abandonner l’identification à l’islam, ces musulmans sécularisés l’envisagent comme source de valeurs donnant un sens à leur vie sans pour autant impliquer chez eux un passage à la pratique. Ce processus de «mobilisation-subjection» des valeurs dégage le message islamique des contenus et des normes établies dans la tradition. Ainsi le

En el extremo opuesto del modelo laico se encuentra un Islam de los «*intégralistes*», que se identificarían con una dimensión comunitaria y sentimental de la religión islámica opuesta y en contestación con el pluralismo y la individualización del contexto francés. Las principales motivaciones que empujarían a los jóvenes a identificarse con este modelo se relacionan con situaciones de marginalidad, exclusión e incomprensión con la sociedad mayoritaria francesa descrita como profundamente atomizada. Por lo tanto su acercamiento al Islam se deriva de su capacidad de proporcionar una identidad colectiva. El Islam sería entonces utilizado como vehículo de protesta “contra una condición impuesta que proporciona así unos métodos alternativos de acción social, incluso política” (Cesari, 1998:69-70)¹¹⁷.

Para Cesari este segundo modelo es extremadamente minoritario, aunque las membranas entre los dos mundos son porosas y por ello es posible pasar de uno a otro, y viceversa. La dificultad para las ciencias sociales consiste entonces en conseguir construir modelos interpretativos que expliquen esos posibles cambios, ya que la emotividad y la afectividad que los motivan serían difícilmente analizables (Cesari, 1998:67).

Khosrokhavar (1997), además del Islam «*individuel*» y el Islam «*néo-communautaire*», introduce también un «*affect islamiste*» para definir un tercer grupo de aquéllos que asumen posiciones religiosas radicales y fundamentalistas en ruptura y oposición completa con la sociedad francesa. Esta tercera posibilidad identificativo-identitaria es la más escasa entre las nuevas generaciones y viene a ser fuertemente criticada por las primeras dos tipologías, ya que representa el cierre de todo tipo de participación o reconocimiento en la vida política y civil en un determinado Estado y la reivindicación de la vuelta a una interpretación literal y estricta de los textos sagrados del Islam en tiempos del Profeta, como sucede con los movimientos tradicionalistas salafistas o wahabitas.

Estos modelos interpretativos, si bien nos permiten superar el impasse explicativo de la investigación dualista y empezar a profundizar en las rupturas de los jóvenes con los modelos de tradición religiosa de los padres, corren el riesgo de transformarse en esquemas comportamentales pre-construidos y sucesivamente aplicados a lo que parece,

sujet marque-t-il son individualité par rapport au groupe et se place-t-il comme médiateur entre le contenu du code et son application”.

¹¹⁷ “Contre une condition subie et fournit alors des méthodes alternatives dans l’action sociales, voire politique”

de ese modo, una búsqueda investigadora que carga con demasiados presupuestos y por tanto una búsqueda de algo preestablecido por el investigador.

La aclamada visión cualitativa de determinados estudios se reduce, en estos primeros años, a una rígida y estructurada aplicación del modelo del tipo-ideal de Max Weber¹¹⁸. El tipo-ideal “musulmán” creado por los científicos mismos viene a ser tratado como una realidad concreta y homogénea. Pero, como subraya el mismo Weber, el tipo-ideal no corresponde a la realidad como tal, sino que nos dice algo acerca de ella y de los motivos sobre los cuales se ha construido, que son, en realidad, fruto de las miradas y el contagio entre investigadores. Dicho esto, aunque en la mayoría de los estudios que adoptan esta interpretación del modelo weberiano se suelen dedicar algunas líneas a la justificación y relativización del concepto de tipo-ideal, se termina dedicando unas cuantas páginas a describir a los jóvenes, sus familias, sus acciones, sus sentimientos y su relación con sus sociedades a partir de estos tipos ideales irreales.

Siguiendo a Barth (1976), es posible identificar en esta “abstracción” del concepto de musulmán en “tipos-ideales” la posibilidad de recrear y mantener unos constructos pre-imaginados: “pues cuando se propone aportar un modelo típico ideal de una forma empírica recurrente, ya se está presuponiendo una opinión preconcebida de cuáles son los factores significativos en la génesis, estructura y función de estos grupos” (Barth, 1976: 12). Prueba de esto es averiguar cómo en la tradición de estos estudios la construcción de tipos ideales a partir de una determinada visión de ciudadanía se irá haciendo más explícita con el paso de los años, y los posibles modelos identificativos de los jóvenes con la religión islámica vendrán a ser completamente relegados a su dimensión cívica y política participativa en la sociedad francesa donde el modelo a seguir sería el de “citoyen laïque”.

Nancy Venel (2004), por ejemplo, en su investigación cualitativa sobre jóvenes franceses musulmanes de origen marroquí de 2004, *Musulmans et Citoyens*, establece cuatro tipos

¹¹⁸ Se adopta una lógica operacional de impronta cuantitativa que traiciona el concepto originario del *Verstehen* (comprensión) weberiano ya que sepulta bajo un enfoque racionalista los procesos de interacción recíproca que intervienen tanto en las capacidades subjetivas y de construcción de sentido colectivo de los jóvenes que en los procesos relacionales intersubjetivos que invisten la relación entre investigador y sus investigados. Se recrea así una sociología de laboratorio: aséptica, distante, racional. Como se profundizará más adelante, si para Weber el tipo-ideal es un constructo mental, un modelo de tipo ideal-irreal (puro) que sirve para determinada comparación de cercanía o lejanía a determinados fenómenos sociales en lo real, en estos estudios los tipos ideales vienen previamente contruidos en relación/oposición a lo que se pre-elige como mayoritario o justo; como es una forma preestablecida de ciudadanía. A partir de ahí se intenta normativizar y encerrar al “inmigrado” o al “musulmán de segunda generación” como tipo-ideal; descrito en términos positivos de deseable/indeseado.

ideales diferentes contruidos sobre la noción de «*citoyenneté ordinaire*». La identificación con cada modelo dependerá de la relación entre el sentimiento de pertenencia al Islam y el apego a un determinado modelo de ciudadanía de los jóvenes musulmanes. De ese modo tendremos:

1) el *français pratiquant*, que identifica la ciudadanía con la identidad nacional. Su apego principal, casi como una religión, es la nación francesa y la aceptación del laicismo y ausencia de lo religioso en el espacio público. En este tipo-ideal, la religión islámica, fuera de lo estrictamente personal o íntimo, simplemente desaparece por completo. Los espacios de participación cívico-pública se reducen entonces a las estructuras institucionales preestablecidas, como son el ejercicio del voto, los partidos políticos, los sindicatos o asociaciones laicas. A este modelo pertenecerían los hijos de las clases inmigradas más instruidas e integradas en la sociedad francesa.

2) los *accommodateurs*. Reivindican ser ciudadanos franceses y musulmanes, por lo tanto serían portadores de una identidad “*á doble face*”, ya que aceptarían las reglas socio-culturales de la República Francesa pero sin asumir plenamente los postulados asimilacionistas. En particular, reivindican la posibilidad de manifestar su religión y cultura como ciudadanos franceses y musulmanes, víctimas de determinadas discriminaciones socioculturales y simbólicas. Son ciudadanos críticos “divididos entre el deseo de ser reconocidos y la voluntad de ver trivializada sus presencias, estos encuestados demuestran una ciudadanía de contestación (que se desarrolla entre dos polos de pertenencias: el más universal y el más particular) y dinamitan la diferenciación entre esfera pública y privada” (Venel, 2004: 59)¹¹⁹. Su ciudadanía reivindica, por tanto, un modelo más participativo y militante en la sociedad que el estrictamente limitado a la participación civil en ella. Los padres de este segundo grupo de jóvenes se caracterizarán por haber llegado más tarde que los padres de los más secularizados, proceden de zonas rurales y con un alto nivel de analfabetismo, y mantienen estrechos vínculos culturales y afectivos con sus países de origen.

3) los *contractants*. Ciudadanos musulmanes que han interiorizado tanto el individualismo como la laicidad del espacio público; conciben la ciudadanía y la religión como elecciones personales de índole universalista y transnacional sin identificarse con

¹¹⁹ “Oscillant entre le désir d’être reconnus et la volonté de voir leur présence banalisées, ces enquêtés font montre d’une citoyenneté de contestation (qui fait se concurrencer deux pôles d’appartenance : le plus universel et le plus particulier) et font éclater la séparation classique entre sphères publique et privée”.

un colectivo religioso determinado ni a la idea estática de nación francesa. Reconocen, por tanto, la necesidad del respeto religioso en su manifestación pública, pero relacionándola con la libertad de expresión y la tolerancia entre todos ciudadanos. Su participación en lo político es más cívica que étnica o nacionalista. Se caracterizan por una relación relativista hacia el tradicionalismo religioso de los padres y escapan de reagrupaciones comunitarias. Su relación con la religión islámica es marginal y distanciada, reapropiándose de una visión subjetiva de ésta, lo que da vida a diferentes religiosidades posibles: desde el ateísmo a un respeto meramente ritual de las festividades. Sin llegar nunca a una participación reivindicativa o de práctica regular, siguen manteniendo una relación más bien afectiva o cultural con el Islam. La mayor aspiración compartida por este tipo de creyentes es la de emanciparse de las clases populares desde las cuales suelen provenir sus padres.

4) los *néo-communautaires*. Los de “lo musulmán ante todo” que fundan su identidad más en lo comunitario que en lo individual. Portadores de una “identidad de contestación”, se identifican con la *Umma*, la comunidad de los creyentes. No tienen ningún posible vínculo con el concepto de ciudadanía, ya que su identidad sería exclusivamente cerrada en la visión religiosa. *Français sans le vouloir* están completamente alejados de la actividad política y cívico-participativa, aunque reivindican una visión ostentadora y “subversiva” del Islam en el espacio público francés, más cercana al modelo del reconocimiento identitario entre grupos anglosajones.

Aquí Venel retoma los conceptos de re-islamización o de occidentalización de Roy (1991) y Cesari (1996), para matizar la novedad de estas neo-comunidades y diferenciarlas de las comunidades étnicas y culturales, “transplantadas”, que serían las de sus padres. En este sentido, los jóvenes franceses reivindican su propia tradición religiosa, que no puede ser reducida a la de un país específico o a la tradición de los padres, adquiriendo así su naturaleza de comunidad construida, transnacional y desterritorializada. No se nace en ella, sino se elige ser parte de un conjunto normativo específico reducido a la rígida división entre puro e impuro y lícito o ilícito.

Las familias de los neo-comunitarios “presentan características sociales y culturales similares. Los entrevistados, todos de clase media trabajadora, se han socializado en el interior de un modelo familiar tradicional donde la madre juega un rol central en la

preservación de las costumbres y de la identidad cultural” (Venel, 2004:201)¹²⁰, se caracterizan por un nivel bajo o nulo de estudios y su mayor preocupación sería de orden pragmático: que sus hijos consigan un nivel de estudios mínimo para poder acceder al mundo del trabajo y así poder colaborar con la economía familiar.

Para Venel, como para sus predecesores, la formación de estas “neo-comunidades” se explicaría en virtud de la necesidad de encontrar una identidad fuerte, inclusiva y segura por parte de sujetos con dificultades adaptativas, en fuerte riesgo de marginalización y exclusión social. De modo que “el islam sustituye a la carencia de una identidad colectiva. Funcionando como una identidad de recambio para aquellos jóvenes que no se reconocen por completo en la identidad francesa pero tampoco pueden identificar con su país de origen” (Venel, 2004:182)¹²¹.

Basándonos en lo anterior, es posible afirmar que en estos estudios la conceptualización de la *citoyenneté*/musulmanidad francesa a partir del musulmán tipo-ideal preferido, se fundamenta en cuatro estructuraciones posibles. A cada estructuración, además, corresponde una tipología diferente de conflictos posibles que, en conjunto, producen una división normativa entre lo deseado y lo no-deseado:

- 1) Fractura y emancipación entre el Islam individualizado/transnacional de los hijos y el Islam comunitario/trasplantado de los padres. El conflicto se genera entre lo cultural y lo étnico, donde las costumbres paternas son tachadas de costumbres tradicionales frente a la evolución/integración a las costumbres francesas de los jóvenes.
- 2) Contraposición entre visión religiosa racional e interiorizada (preferible) y visión sentimental y exteriorizada (problemática). El conflicto apunta a la religiosidad personal y a sus formas de exteriorizarlas donde una “actitud” social “correcta” se impone en la vida cotidiana de los cuerpos de las personas, que va desde el modo de saludarse hasta la posibilidad de manifestar sus propias creencias religiosas públicamente.
- 3) Separación absoluta y excluyente entre espacio público y espacio privado. El conflicto traspasa en lo simbólico y todo tipo de aspecto físico, vestimenta o “estilo” que no es aceptado según los valores del Estado o de la comunidad laicista intenta ser normativizado

¹²⁰ “Présentent des caractéristiques sociales et culturelles semblables. Les enquêtés, tous issus de milieux ouvriers modestes, ont été socialisés à l’intérieur d’un modèle familial traditionnel où la mère joue un rôle central dans la préservation de la coutume et de l’identité culturelle”.

¹²¹ “L’islam se substitue à une carence d’identité collective. Il fonctionne comme une identité de rechange pour des jeunes qui ne se reconnaissent pas dans l’identité française et qui ne peuvent s’identifier au pays d’origine”.

en su uso público. La normativización de lo simbólico pasa primariamente por su rechazo cotidiano donde, desde las miradas hasta los acosos directos, el manifestar públicamente la propia musulmanidad genera todo un conjunto de puniciones posibles, que en algunos casos, con su traducción en el ordenamiento legislativo estatal llegan, como en el caso del pañuelo, a institucionalizarse.

4) Participación política sólo a nivel institucional (partidos políticos, sindicatos, asociaciones cívico (laicas)-sociales. En esta última estructuración, la política, el conflicto asume unas proporciones aún mayores ya que las instituciones políticas francesas son el bastión más tradicional de la laicidad de la república. El conflicto político se genera desde la negación política misma a la diferencia; no se reconocen como “racionales” políticos (dentro de un Estado de derecho) las reivindicaciones “sentimentales” religiosas. En el concepto político-ideológico de Estado laicista simplemente no hay cabida para la manifestación religiosa y su posible actuación en la esfera del espacio político-institucional y todas sus posibles reivindicaciones son tachadas de ataques a los valores republicanos.

Así, todas las reivindicaciones sociales, políticas y simbólicas de los jóvenes musulmanes que violan estas normas vienen a ser descritas en términos de respuesta identitaria en situación de contexto hostil, marginalización social u anomia cultural. La naturaleza comunitaria, pública y autogestionada del activismo social, cultural o político se “justifican” como reacciones a las heridas post-coloniales, los procesos de discriminación racista y de estigmatización en las sociedades francesas, la marginalización de los barrios periféricos o como respuestas solidarias hacia el martirio vivido por musulmanes en todo el mundo (la *Umma*), desde la causa palestina hacia el terrorismo pasando por las guerras de invasión en países a mayoría árabes/islámicos.

El Islam comunitario deviene un vehículo de protesta que choca con lo que parece el pacífico y aséptico espacio público de la sociedad francesa. Se acepta un cambio en la sociedad, en las posibles identificaciones socio-políticas y religiosas, en los modos de concebir la ciudadanía, pero el concepto de *citoyenneté*, reproducido también por parte de determinada comunidad científica francesa, sigue siendo el referente a seguir.

La labor investigadora asume así un etnocentrismo implícito, enmascarado si queremos seguir utilizando la terminología, ya que acaba imponiendo sobre los procesos de construcción autóctonos y subjetivos de la religiosidad islámica desarrollados por parte

de los jóvenes una visión cultural y de valores homogéneos, incuestionables sobre un determinado espacio nacional-social y su forma de hacerlo propio. Se traza, por lo tanto, una única (o preferible) vía a seguir para alcanzar una integración completa del ciudadano musulmán en dicho espacio. A diferencia del etnocentrismo declarado, que rechaza por completo la cultura islámica, el enmascarado intenta normativizar la religión islámica para poder aceptarla, bajo sus condiciones, como elemento de la cultura occidental.

En general, el proceso esperado para la formación de un Islam europeo condiciona entonces la construcción autóctona de la religiosidad de los jóvenes musulmanes a una progresiva adaptación a unos valores y comportamientos sociales preestablecidos. Trazando la individualización, la secularización y la separación del espacio público y del privado como términos de referencia principales, el modelo de análisis ideal-típico como se construye en el modelo republicano francés se simplifica y se hace exportable. Lo interesante es que se difunde no sólo en otros países europeos en los cuales, como ya se ha observado en el caso español, el concepto de ciudadanía y espacio público se estructura de forma completamente diferente al modelo francés, sino que también se pretende exportar a todo Occidente. Para Cesari, en un texto de 2007 sobre la evolución del Islam en Europa y Norteamérica:

“Ser Musulmanes en Europa y en Estados Unidos significa perder la relación con el Islam como un *fait accompli* cultural y social, y en su lugar abrir a la puesta en cuestión y a la elección individual. [...] En las democracias secularizadas, las múltiples –y algunas veces contradictorias– posibilidades de elección no son sólo más evidentes, sino también más aceptadas. Mientras la primera generación de inmigrantes ha vivido un estado de relativa armonía entre la identidad religiosa, social y nacional, sus hijos encuentran una divergencia, a veces contradicciones declaradas, entre las capas de identidad individual, colectiva y nacional” (Cesari, 2007:45-46)¹²².

Werner Schiffauer (2007), por mostrar otro ejemplo, en su estudio sobre jóvenes musulmanes de origen turco en Alemania construye tres modelos de identificación posibles y los generaliza a los “jóvenes musulmanes europeos” en su relación con la “sociedad europea”. Siguiendo el modelo de análisis de los estudios comentados, Schiffauer introduce una demarcación entre la lucha por el reconocimiento de los

¹²² “To be Muslim in Europe or the United States means to lose one’s relationship to Islam as a cultural and social *fait accompli*, and instead to open it up to questioning and individual choice. [...] In secular democracies, the multiplicity of possible —and sometime contradictory— choices is not only more noticeable, but also more accepted. While first-generations immigrants lived in a state of relative harmony between religious, social, and national identity, their children face a divergence, if not as outright contradiction, between the layers of individual, collective, and national identity”.

derechos individuales y la lucha por el reconocimiento de los derechos en la diferenciación colectiva. También para Schiffaeur el punto de partida es la diferencia entre el “Islam en exilio” de los padres —caracterizado por su influencia directa con el Islam turco— y el Islam de los hijos, que permite la formación de diferentes visiones islámicas: el «*individualised Islam*», para aquellos que ven el Islam como cuestión privada entre el individuo y su relación con Dios (Schiffaeur, 2007:81), caracterizado por una participación individual en la sociedad civil para reivindicar sus derechos como ciudadanos, con luchas dirigidas hacia la denuncia de la discriminación, contra toda forma de tratamiento injusto o el «*collectivist committed*», con un sentimiento más comunitario de la religión, directamente involucrados en el reconocimiento del Islam y su expresión ritual, vestimenta, etc., en el espacio público europeo.

La diferencia principal entre los dos grupos sería que “mientras los que apoyan la primera posición empiezan a pedir igualdad, los musulmanes colectivistas centran en primer lugar sus derechos en la diferencia y de ahí desarrollan su demanda de igualdad. Estos insisten en ser diferentes y en tener derecho a la diversidad, y pretenden que la sociedad mayoritaria muestre respeto por estas diferencias. La lucha por el reconocimiento colectivo de los derechos de la comunidad religiosa se hace central en esta posición” (Schiffaeur, 2007:38)¹²³. También existiría un último grupo posible, definido como «*ultra-orthodox*», que se caracterizaría por una interpretación literal y una visión purista del Islam. Este tercer grupo, directamente conectado con las visiones anti-occidentales, se caracteriza por un rechazo total de las luchas por el reconocimiento, ya que asume una posición anti-hegemónica. Se muestra crítico con todo lo que produce Occidente, pero también con los dos primeros grupos considerados como occidentalizados por aceptar el juego del reconocimiento según las directrices marcadas por el mismo Occidente.

Como vemos, los tipos-ideales de identidad islámico-religiosa contruidos en esta primera ola de estudios sobre la evolución del Islam en Europa, se van repitiendo, perfeccionando y generalizando en un contexto occidental homogéneo, donde los valores de secularización, privatización e individualización del espacio público del modelo

¹²³ “While supporters of the first position start with the demand for equality, collectivist commitment Muslims put the primary focus on the right to difference and derive from it the demand for equality. They insist on being different and having a right to be different, and they expect the majority society to show respect for this difference. The fight for collective rights for the religious community is central to this position”.

laicista francés siguen siendo el presupuesto incuestionado desde donde se sigue observando y juzgando la evolución de los jóvenes musulmanes.

Dentro del mismo paradigma existen excepciones que intentan profundizar sobre las diferencias tanto contextuales que a nivel personal que caracterizan el mismo “tipo-ideal”. Por ejemplo Nikola Tietze (2002), en su estudio sobre jóvenes musulmanes en barrios marginales de Francia y Alemania describe como determinada politización religiosa grupal y su sucesiva reivindicación en el espacio público —“identificación política”— sea vivida en modo diferentes en los dos contextos. Si en Francia el espacio público sigue siendo laicista y por eso todo tipo de manifestación religiosa pública es tachada de tradicionalismo, en el contexto alemán, por lo contrario, el activismo religioso juvenil es bien visto como forma de participación civil y antídoto a la exclusión y marginalización social.

Lori Peek (2005), en un trabajo sobre jóvenes en Norteamérica, identifica tres diferentes fases personales en el modo de concebir la propia religiosidad que se desarrollan a lo largo de la vida de un mismo sujeto. Para Peek pueden coexistir la “religión como identidad de adscripción”, la “religión como identidad elegida” y la “religión como identidad declarada”. Estos modelos de identificación religiosa dependen tanto de la evolución personal del sujeto creyente con su religiosidad como en la respuesta a determinadas visiones socio-culturales concretas en momentos históricos, políticos y geográficos determinados: “la formación de la identidad religiosa es un proceso dinámico y en continuo desarrollo y esta identidad religiosa no puede ser por sí misma un fenómeno estático. [...] Las identidades religiosas son construidas activamente por individuos y grupos en su mundo social, además de ser definidas, desafiadas, aceptadas o rechazadas por otras personas, comunidades e instituciones” (Peek, 2005: 236)¹²⁴. Para Peek, entonces, después de los atentados a las Torres Gemelas el modelo de “identidad declarada” se hace más claro y difundido, casi una vía necesaria para poder responder y oponerse al menosprecio social generalizado: “la mayor parte de los entrevistados decidieron en este momento fortalecer y afirmar sus identidades con el objetivo de

¹²⁴ “The formation of a religious identity is a dynamic and ongoing process and that religious identity itself is not a static phenomenon. [...] Religious identities are actively constructed by individuals and group in our social world, in addition to being defined, challenged, accepted, or rejected by other people, communities, and institutions”.

preservar una auto-percepción positiva y corregir el menosprecio público” (Peek, 2005:236)¹²⁵.

Por otro lado, de modo similar a la crítica que hemos abordado, Guénif-Souilamas desarrolla un fuerte ataque interno tanto a la academia como a la gestión del debate público francés, donde la asunción compartida y acrítica de los *valeurs républicaines* como base de una visión determinada de “francesidad” se transforma en modelo incuestionado desde donde construir arquetipos racializados de los franceses musulmanes. En este sentido, el autor analiza el recurso, tanto en los medios de comunicación como en el debate público, a cuatro estereotipos diferentes a la hora de definir y relacionarse con la presencia islámica en Francia. Las «*Beurette*», esposas e hijas de la inmigración, mujeres de origen norteafricano, sumisas, dominadas y humilladas, icónica encarnación de las jóvenes árabe-francesas que no llevan pañuelo y cumplen con los estándares de integración (pensada en términos de emancipación de su religión y sus familias) se contraponen a las «*veiled French Muslim Young*», que simbolizan el arquetipo de la mujer alienada, incapaz de autoliberarse del patriarcado islámico. En relación a los hombres encontramos los «*garçon arabe*», que reivindican su religiosidad y etnicidad, y por eso se presentan como “uncivizables” e incapaces de controlar sus impulsos masculinos “típicos de la cultura árabe”, a los que se contraponen los «*secular French Muslims*» o «*musulman laïc*» e «*invisible French Arab*», que después de los 80 se identifican con los *beur*¹²⁶.

La construcción contrapuesta de estas cuatro tipologías evidencia el desgaste discursivo ideológico y nacionalista que traza los diferentes ejes de radicalización étnica, cultural y sexual contemporánea del integrado-deseable/no-integrado indeseable, donde para Guénif-Souilamas los tipos ideales “de garçon árabe, la veiled Arab girl, de beurette y de secular Muslim son imágenes estereotipadas contruidas en la guerra ideológica actualmente intensa en Francia. Como individuos, estos son más objetos que sujetos de su misma existencia” (Guénif-Souilamas, 2006:38)¹²⁷.

Gran parte de la teorización sobre jóvenes musulmanes franceses, como hemos visto, se desarrolla desde una percepción problemática de los jóvenes en los guetos y periferias

¹²⁵ “Most of the interviewees decided it was vitally important to both strengthen and assert their identities at this time in order to retain a positive self-perception and correct public misconception”

¹²⁶ Sobre una visión crítica con la construcción de los términos *beur* y *beurette* véase Boubaker (2003).

¹²⁷ “The *garçon arabe*, the *veiled Arab girl*, the *beurette*, and the *secular Muslim* are stereotypical figures put to work in an ideological battle currently raging in France. As individuals, they are more object than subjects of their existence”.

marginalizadas de algunas ciudades francesas y de allí se generaliza a todo el país. La crítica de Guénif-Souilamas denuncia, en este sentido, la complicidad académica cuando estos constructos acaban avalando visiones estereotipadas en las instituciones y en la sociedad francesa. La continua comparación con una idea preconcebida de francesidad da forma a un “modelo de integración” de impronta normativa y, por lo tanto, generador de otredades (Guénif-Souilamas, 2006:39).

Santelli (2004), de modo similar a Guénif-Souilamas, pone en cuestión la construcción de categorías que pretenden comprender la evolución de los jóvenes musulmanes franceses. Las categorías de «*second generation*» así como las de «*deuxième génération d’immigrés*» y «*generation beur*», en este sentido, surgieron en la investigación social de los años 80 y siguen proyectando la fuerte vinculación de los jóvenes con la “cuestión de la inmigración” en el contexto francés. Dichas categorizaciones, remiten a un espacio y una figura social concretos: de jóvenes musulmanes, principalmente hombres, provenientes de los barrios considerados sensibles y por lo tanto portadores de dificultades y/o problemáticas para la sociedad (Santelli, 2004: 29).

Este uso particular del concepto de segundas generaciones reproduce una doble estigmatización: por un lado mantiene la filiación de los inmigrantes (primera generación), sus hijos (segunda generación), sus nietos (tercera generación), hasta la cuarta y quinta (de momento) a una misma “historia migratoria”, por lo cual la categoría engloba momentos, sujetos y situaciones completamente diferentes. Por otro lado, dicha categorización permite desvincular a los jóvenes de sus familias, de sus hogares y de sus rituales religiosos de existir, ya que se imagina un distanciamiento completo con respecto a las tradiciones de las primeras generaciones, borrando de ese modo la importancia de la memoria, la transmisión, los conflictos, la herencia y la reapropiación; en resumen, todas las líneas intergeneracionales entre padres e hijos. Y así, desde la perspectiva de la integración en el sistema liberal francés, se crea una nueva generación por integrar, individualizada, desnaturalizada y también homogénea donde la integración vuelve a identificarse con una socialización cerrada a los valores y la cultura proporcionados en los espacios institucionales y sociales propios de la mayoría, pensados en oposición a la familia. Para Santelli, entonces, se crea una categoría que simplemente no existe en la realidad.

La variedad y complejidad de los diferentes momentos históricos, políticos y sobre todo económicos que han caracterizado las migraciones (como las migraciones de los 60-70 y las de los 90 en Francia), la heterogeneidad debida al diferente nivel escolar, sexo, edad, inserción laboral, nivel de vida etc., pero también la transmisión cultural intergeneracional que intervienen en la formación identitaria del sujeto demuestran la ineficacia del intento de su homogeneización conceptual¹²⁸.

Santelli subraya entonces la necesidad metodológica de diferenciar la noción de generación del “enfoque generacional”, ya que “el primero es susceptible de degenerar en una visión uniforme de los grupos contribuyendo a su creación. La segunda, por lo contrario, asume un valor eurístico que se fundamenta sobre la articulación de una triple perspectiva: biográfica, diacrónica y estructural” (Santelli, 2004: 40)¹²⁹.

Resumiendo, parece que, a diferencia de los etnocentristas manifiestos, en los estudios etnocentristas enmascarados del tipo-ideal cambian los factores pero la ecuación sigue siendo la misma: a mayor reivindicación simbólico-religiosa en el espacio público, mayor “re-islamización” o “neo-comunitarismo”; a mayor ausencia de ésta, mayor “occidentalización”/“culturalización”.

¹²⁸ Así, la primera “segunda generación” de los años 80 hoy en día tiene más de 50 años y sobre ellos no se sabe nada más. ¿Siguen siendo considerados “segunda generación” de inmigrantes? ¿Y sus hijos, son la tercera generación de inmigrantes también?

¹²⁹ “Utilisée sans précaution, la première est susceptible d’enfermer dans une vision uniformisante les groupes qu’elle s’efforce d’établir. La seconde, en revanche, contient une valeur heuristique certaine que repose notamment sur l’articulation d’une triple perspective”.

3.1.2 Teorizando desde el paradigma de la diáspora: problemas y aporías.

“¿Quién necesita identidad?”, se cuestionaba Stuart Hall (1996) en pleno debate sobre la “crisis identitaria” de la multicultural Inglaterra en el tránsito desde la modernidad a la postmodernidad o a la modernidad tardía. Un debate que, a nivel europeo, oscilaba entre el “tribalismo cultural” de la vida cotidiana postmoderna de Maffesoli (1988) y la visión utópica de la “aldea global” en el mundo hiper-globalizado de McLuhan (1962, 1964), o posteriormente la era de la comunicación global de Castells (1995).

El punto de partida de Hall es el excesivo énfasis en la identidad subjetiva que acaba presentando el sujeto como “un yo incesantemente performativo” (Hall, 1996:13). Por eso Hall, desde una posición cultural y postcolonial, se aleja de las teorizaciones del saber situado y parcial —incluyendo aquí la tradición feminista y de los *critical studies*— y sus críticas a la noción de identidad para volver a colocarlo dentro de las mismas prácticas discursivas de interpretación foucaultiana, que crean y dan sentido a las diferentes identificaciones identitarias posibles entre grupos sociales:

“Coincido con Foucault en que no necesitamos aquí «una teoría del sujeto cognoscente, sino una teoría de la práctica discursiva» (Foucault 1970: xiv) Creo, sin embargo, que —como lo muestra con claridad la evolución de la obra de Foucault— este descentramiento no requiere un abandono o una abolición del «sujeto», sino una reconceptualización: pensarlo en su nueva posición desplazada o descentrada dentro del paradigma. Al parecer, la cuestión de identidad o, mejor si se prefiere descartar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen entrañar, la cuestión de la *identificación*, se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas” (Hall, 1996:14-15).

Con los estudios culturales, la teoría feminista y los enfoques postcoloniales se empieza entonces a pensar la identidad cultural como una producción de identificaciones continua, nunca acabada, que sigue reproduciéndose dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, 2010:349): “El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 1996:17). De ese modo se cuestionan las certezas del etnocentrismo declarado, que sigue pensando las identidades grupales como estáticas, fijas, ancladas a determinadas tradiciones consideradas como tales sean éstas culturales, religiosas, territoriales o nacionalistas, ya

que la introducción del poder definitorio del “otro” en el análisis permite delinear la identidad grupal en términos de identificaciones y diferenciaciones dialógicas y continuas con las mismas prácticas y discursos que la permiten. Este proceso de identificaciones continuas acepta y sustenta el cambio performativo, ya que el encuentro entre cultura mayoritaria y cultura minoritaria ya no es un proceso de dominación unidireccional, sino que se “*sutura*” por medio de articulaciones complejas de desestructuración, estructuración y reestructuración incesantes:

“Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpretarlos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». [...] Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» (en este punto nos traiciona el lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una «falta», una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada —idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ella. La idea de que una sutura eficaz del sujeto a una posición subjetiva requiere no sólo que aquel sea «convocado», sino que resulte investido en la posición, significa que la sutura debe pensarse como una *articulación* y no como un proceso unilateral, y esto, a su vez, pone firmemente la *identificación*, si no las identidades, en la agenda teórica” (Hall, 1996:21).

Siguiendo esta reflexión, entonces la disparidad de poderes entre grupos sociales o culturales en las posibles construcciones de narraciones y tramas discursivas que identifican al otro en términos de diferente al nosotros se vuelve central en el análisis de los estudios culturales y, en particular, en su vertiente poscolonial. Como subraya Hall citando a Laclau (1990), “la constitución de una identidad social es un acto de poder” dado que:

“Si [...] una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a “ser humano”. “Mujer” y “negro” son entonces “marcas” (esto en términos marcados) en contraste con los términos no marcados de “hombre” y “blanco” (Laclau, 1990:33; citado en Hall, 1996:19).

La crítica y ruptura con respecto a las visiones etnocentristas es definitiva, y es más, deviene centro propulsor de la reflexión teórica de los poscoloniales.

En esos momentos, el paradigma hegemónico del concepto de diáspora se asociaba a la perspectiva clásica de la diáspora judía (Dufoix, 2003; Safran, 2003). La referencia a una nación, una patria o un territorio al cual volver en nombre de un mito común por parte de una comunidad diseminada por el mundo, pero con un fuerte apego a su cultura, sus valores y sus tradiciones es la que se impone a las migraciones contemporáneas y, en particular, a las definidas como migraciones no-comunitarias por parte de los países de la Unión Europea¹³⁰. Una visión que cierra los posibles contactos infraculturales entre la mayoría y las minorías, ya que impone de modo rígido y unidireccional la visión mayoritaria sobre las demás.

La crítica poscolonial a los etnocentristas desarrolla una visión procesual y metafórica de la diáspora, reubicando el concepto en un sistema de luchas por el reconocimiento o la subalternidad entre mayoría y minorías. La diáspora se genera en un espacio geográfico, cultural o virtual compartido y se desarrolla como un flujo continuo de producción, interiorización y rearticulación sociocultural; como bien resume Hall (2010), refiriéndose a la diáspora del pueblo afrocaribeño en Inglaterra,

“Aquí utilizo este término [diáspora] de una forma metafórica y no literal: la diáspora no nos remite a esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada a la que se debe regresar a toda costa, aún si ello significa expulsar un pueblo al mar. Ésta es la forma antigua, imperialista y hegemónica de la “identidad étnica”. Hemos visto el destino de la gente de Palestina en manos de esta concepción retrógrada de la diáspora, y la complicidad de Occidente con esa concepción. La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de “identidad” que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*. Las identidades de la diáspora son aquéllas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia” (Hall, 2010:360, 2003).

La diáspora se conecta entonces directamente con una determinada experiencia de diferenciación poscolonial y remite a los procesos de rearticulación cultural e identitaria del grupo minoritario crecido en ésta, donde el juego de las representaciones recíprocas (entre cultura mayoritaria y minoritaria) “tiene que ver con una conciencia de la experiencia negra como experiencia de diáspora, y las consecuencias que esto conlleva

¹³⁰ Es este paradigma que por ejemplo fundamentará las primeras políticas de control, gestión e identificación de los trabajadores inmigrados en la Europa de la post-guerra; los “temporales”. Si las culturas no se entremezclan y no se estructuran vínculos recíprocos las únicas dos opciones posibles para los grupos inmigrados no pueden más que la de volver a su “hogar” de origen o la de asimilarse a la cultura mayoritaria.

para el proceso de resumen, el proceso de diaporización cultural (por acuñar un término feo) que ello implica” (Hall, 2010:311)¹³¹.

El hibridismo¹³² en diáspora deviene entonces un concepto clave para los poscoloniales, como condición de apropiación y re-elaboración original típica y autónoma de la situación diaspórica y, por lo tanto, una ruptura neta con la idea de “tradicionalismo cultural” de las poblaciones inmigradas. El proceso de hibridación cultural es entendido como un “tercer espacio” —entre cultura de origen y nueva cultura— que permite la creación original de su propia “estética de la diáspora” (Hall, 2010); un proceso que se convierte en una práctica de resistencia subversiva hacia un orden determinado¹³³, desarrollado por medio del reprocesamiento y recodificación continuo de elementos pertenecientes a las

¹³¹ Para Gilroy (2000), en el mismo sentido “the idea of diaspora offers a ready alternative to the stern discipline of primordial kinship and rooted belonging. It rejects the popular image of natural nations spontaneously endowed with self-consciousness, tidily composed of uniform families: those interchangeable collections of ordered bodies that express and reproduce distinctive cultures as well as perfectly formed heterosexual pairings. As an alternative to the metaphysics of “race”, nation, and bounded culture coded into the body, diaspora us a concept that problematizes the cultural and historical mechanics of belonging. It disrupt the fundamental power of territory to determine identity by breaking the simple sequence of explanatory links between place, location, and consciousness. It destroys the native invocation of common memory as the basis of particularity in a similar fashion by drawing attention to the contingent political dynamics of commemoration” (Gilroy, 2000:123).

¹³² Para una mayor profundización sobre el concepto de hibridación cultural no solo desde la teorización poscolonial véase Brah y Coombes (eds.) (2000) y Canclini (2001; 1997). Sirva también la reflexión de Canclini en la que queda claro el poder performativo del concepto de *hibridismo* cuando es aplicado a la totalidad de las culturas: “entiendo por hibridación procesos socio-culturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”. A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras. Un ejemplo: hoy se debate si el spanglish, nacido en las comunidades latinas de Estados Unidos y extendido a todo el mundo, puede ser aceptado, enseñado en cátedras universitarias, como ocurre en el Amherst College de Massachusett, y objeto de diccionarios especializados (Stavans). Como si el español y el inglés fueran idiomas no endeudados con el latín, el árabe y las lenguas precolombinas. Si no reconociéramos la larga historia impura del castellano y extirpáramos los términos de raíz árabe, nos quedaríamos sin alcachofas, alcaldes, almohadas ni algarabía. Una manera de describir este tránsito de lo discreto a lo híbrido, y a nuevas formas discretas, en la fórmula “ciclos de hibridación” propuesta por Brian Stross, según la cual en la historia pasamos de formas más heterogéneas a otras más homogéneas, y luego a otras relativamente más heterogéneas, sin que ninguna sea “pura” o plenamente homogénea” (Canclini, 2001:14-15).

¹³³ Para Hall, y con gran influencia en los estudios post-coloniales sucesivos, las diásporas se transforman desde un estado inmóvil y tradicional a un proceso de cambio perpetuo que se retroalimenta de formas siempre nuevas y originales. Generadas por el continuo encuentro/desencuentro e identificación/diferenciación de una cultura mayoritaria y unas culturas minoritarias los procesos de diaporización se multiplican y amplían en conformidad con los procesos de globalización de las sociedades en la modernidad tardía: “pero, al honrarlo —para honrarlo— me siento obligado a cerrar, por así decirlo, desde otro lugar. Desde el lugar de los millones de personas desplazadas y culturas dislocadas y comunidades fracturadas del “Sur”, que han sido movidas de sus “comunidades estables”, sus “relaciones vividas reales”, sus “sentimientos identificables”, sus “eternos estilos de vida”. Han tenido que aprender otras habilidades, otras lecciones. Son los productos de nuevas diásporas que se están formando en todo el mundo. Están obligadas a habitar por lo menos dos identidades, hablar por los menos dos lenguajes culturales, negociar y “traducir” entre ellos. De esa manera, aunque están luchando en cierto sentido en los márgenes de la modernidad, están en la vanguardia en lo que está destinado a convertirse en la experiencia representativa verdadera de la “modernidad-tardía”. Son los productos de la cultura de lo híbrido. Esta noción de lo híbrido es muy distinta de la antigua gran narrativa internacionalista, de la superficialidad del pluralismo al estilo antiguo donde no se cruza ninguna frontera, y de la moda de la travesía nómada de lo postmoderno o las versiones simplistas de la homogeneización global: una maldita cosa tras otra o la diferencia que no hace diferencia alguna. Estos “híbridos” siguen teniendo fuertes vínculos e identificaciones con las tradiciones y lugares de su “origen”. No obstante, no tienen la ilusión de algún “retorno” real al pasado. O nunca regresarán en ningún sentido literal, o los lugares a los cuales regresen habrán sido transformados por los procesos implacables de la transformación moderna, de modo que no se podrán reconocer en absoluto. En este sentido, no hay vuelta a “casa”. Es por esto que hablan, cantan y escriben de manera tan elocuente dentro de los lenguajes metafóricos de la “travesía”, del “viaje” y del “retorno” (Hall, 2010:561).

dos culturas y donde los nuevos significados vuelven, a su vez, a circular en la sociedad mayoritaria poniendo en crisis las visiones esencialistas de la identidad cultural como algo cerrado.

Ahora bien, el proceso de hibridación se convierte en un centro cultural *per se* que permite desplazar, rearticulándolo, el poder definitorio de una mayoría determinada por parte de una minoría; ya no es , o no es únicamente, una situación espacio-geográfica situada, contingente, sino una estrategia de relación con el poder, como señala Bhabha:

“las estrategias de hibridación revelan un movimiento de extrañamiento en la inscripción «autorizada» y hasta autoritaria del signo cultural. Cuando el precepto intenta objetivarse como un conocimiento generalizado o una práctica normalizada hegemónica, la estrategia o discurso híbrido abre espacio de negociación donde el poder es desigual pero su articulación puede ser equívoca. Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia «intersticial» que rechaza la representación binaria del antagonismo social. Las agencias híbridas encuentran su voz en una dialéctica que no busca supremacía o soberanía cultural. Despliegan la cultura parcial de la cual surgen para construir visiones de comunidad y versiones de memoria histórica que dan forma narrativa a las posiciones minoritarias que ocupan; el afuera del adentro: la parte en el todo” (Bhabha, 1996:103).

Por lo tanto, siguiendo con la teorización poscolonial, si los procesos de hibridación cultural tienen que ser definidos dentro de las mismas prácticas discursivas que los generan, en una situación de disparidad de poderes o de antagonismo cultural, es desde las fronteras entre los grupos, los “límites”, donde se manifiestan los procesos de estereotipación, racialización y generización de dichos poderes. Es desde la “liminaridad” o el “espacio fronterizo” desde donde se construyen y subyugan a los “otros” como diferentes y amenazadores. Para poder desenmascarar dichos poderes se necesita desplazar la reflexión científica hacia el espacio concreto entre culturas, como bien ha sido analizado, entre otros, por Paul Gilroy o Homi Bhabha en sus críticas a las presunciones igualitarias del liberalismo multicultural inglés.

Si para Gilroy “los negros han sido testigos del fracaso europeo no solo como pueblos colonizados en tierras distantes, conquistadas, y expoliadas, sino como otro y en la cadena imperial, dentro de Europa como ciudadanos, transeúntes y temporales” (Gilroy, 1994:74)¹³⁴ para Bhabha, “el sujeto o la comunidad discriminados ocupan un momento

¹³⁴ “Blacks have borne witness to Europe’s failings not just as colonized peoples in distant conquered and exploited lands, but at the other end of the imperial chain, inside Europe as citizens, bystanders, and sojourners”.

contemporáneo que es históricamente inoportuno, postergado para siempre”, pues citando a Frantz Fanon: “Llegas demasiado tarde, extremadamente tarde. Siempre habrá un mundo —un mundo blanco— entre tú y nosotros [...] Frente a este anquilosamiento concreto [...] es comprensible que haya podido decidirme a lanzar mi grito negro. Poco a poco, extendiendo pseudópodos aquí y allá, segregué una raza” (Fanon, 1967:121-2, citado en Bhabha, 1996:99-100).

El liberalismo multicultural, aunque reconozca los efectos de la discriminación racial o sexual, no llega a reconocer el tiempo cultural diferente de algunas culturas migradas: “cuando el discurso liberal intenta normalizar la diferencia cultural, controvertir la presunción de igual respeto cultural en el reconocimiento de una igual valía cultural, no reconoce las temporalidades disyuntivas y «fronterizas» de las culturas minoritarias y parciales” (Bhabha, 1996:100). En otras palabras, no se reconocen las genealogías históricas, a menudo colonial y poscolonial, que construyen las culturas parciales de las minorías y éstas, a su vez, interrumpen e interrogan la pretensión de homogeneidad y horizontalidad de la sociedad democrática liberal”¹³⁵ (Bhabha, 1996:101).

La evolución teórica de esta visión vendrá desde la antropología social a conectarse con la experiencia étnica de un grupo determinado. Los antropólogos de los años 80 y 90 del pasado siglo dirigieron su crítica hacia la visión clásica de cultura, desplazando la perspectiva investigadora desde el interior del grupo étnico —considerado por los tradicionalistas como el núcleo fijo e inmóvil de la tradición de una cultura— hacia los procesos de interacción recíproca de los confines entre grupos. Como afirmará, por ejemplo Fredrik Barth, en su famoso *Ethnic Groups and Boundaries* a finales de los años setenta, “tanto las diferencias entre las culturas como sus límites y conexiones históricos han recibido atención suficiente; por el contrario, la constitución de los grupos étnicos y

¹³⁵ La crítica al multiculturalismo inglés influirá posteriormente, también en la mirada sociológica y antropológica de la Interculturalidad. Las necesidades conceptuales del nuevo modelo y las diferencias con el anterior las señala Néstor Canclini: “Parecen agotarse los modelos de una época en que creíamos que la nación podía combinar sus muchas culturas, más las que iban llegando, en un solo «caldero», ser un «crisol de razas», como declaran constituciones y discursos. Se está acabando la distribución estricta de etnias y migrantes en regiones geográficas, de barrio prósperos y desposeídos, que nunca fue enteramente pacífica pero era más fácil de gobernar si los diferentes estaban lejos. Todos —patrones y trabajadores, nacionalistas y recién llegados, propietarios, inversores y turistas— estamos confrontándonos diariamente con una interculturalidad de pocos límites, a menudo agresiva, que desborda las instituciones materiales y mentales destinadas a contenerla. De un mundo *multicultural* —yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación— pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respecto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (Canclini, 2004: 14-15).

la naturaleza de los límites entre éstos no han sido investigados en la forma correspondiente (Barth, 1976:9). Por lo tanto:

“el foco de la investigación es el *límite* étnico que define al grupo y o el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y una ratificación continuas” (Barth, 1976: 17).

También para los antropólogos es desde el espacio entre fronteras donde se siguen produciendo y manteniendo las diferencias entre grupos étnicos-sociales, en un juego de interconexión recíproca que acepta el cambio en todas las culturas en contacto: “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia” (Barth, 1976:10).

De ese modo se abre el espacio para una teorización que pueda englobar el cambio como algo propio del encuentro de culturas; un sistema estructural que explica y permite una visión procesual y continua de las culturas, donde, y en oposición a la idea de una tradición estática y conectada a un espacio socio-geográfico concreto, se desarrolla la idea de una tradición desterritorializada en continuo proceso de redefinición y recodificación contextual¹³⁶. En este sentido, la sucesiva conceptualización que harán los antropólogos interaccionistas de las fronteras entre grupos en términos de “límites sociales” permitirá desvincularlos de las visiones que lo ubicaban en un determinado territorio “externo” — patria “mítica” o cualquier país de origen— para situarlos en términos de lucha por el

¹³⁶La evolución conceptual de esta reflexión teórica lleva a los antropólogos contemporáneos a confluir en una visión procesual de la cultura que engloba la posición interaccionista, base de la teorización intercultural, como apuntala Néstor Canclini (2004): “La cultura se presenta como procesos sociales, y parte de la dificultad de hablar de ella deriva de que se produce, circula y se consume en la historia social. No es algo que aparezca siempre de la misma manera. De ahí la importancia que han adquirido los estudios sobre recepción y apropiación de bienes y mensajes en las sociedades contemporáneas. Muestran cómo un mismo objeto puede transformarse a través de los usos y reapropiaciones sociales. Y también cómo, al relacionarnos unos con otros, aprendemos a ser interculturales. Esta concepción procesual y cambiante de la cultura se vuelve evidente cuando estudiamos sociedades diversas, o sus intersecciones con otras y sus cambios en la historia” (Canclini, 2004: 34).

reconocimiento entre grupos sociales dentro de un mismo sistema cultural mayoritario o hegemónico local, aunque interconectados con un sistema cultural de calado transnacional y deslocalizado, como bien resume James Clifford (1994):

“Así el termino *diáspora* no significa simplemente transnacionalidad y circulación, sino una lucha política que define lo local, como característico de la comunidad en un contexto histórico de desplazamiento. [...] El cosmopolitismo específico articulado por el discurso diaspórico se encuentra en una tensión constituyente con el Estado-nación/ ideologías de la asimilación” (Clifford, 1994: 308)¹³⁷.

Clifford, entonces, imprime al concepto de diáspora una nueva autonomía teórica que lo desvincula de los procesos migratorios para conectarlo con las luchas reivindicativo-políticas entre las minorías contextualizadas como “comunidades diaspóricas” y los procesos de asimilación impuestos por la sociedad mayoritaria. La diáspora no se plantea únicamente como espacio de frontera entre grupos culturales, sino también como posible lenguaje autónomo —producido en la situación de diáspora misma— y que puede ser activado en momentos diferentes, tanto como producción propositiva de significados en la sociedad como respuesta reactiva a las visiones de la sociedad. De ese modo para Clifford:

“El lenguaje de la diáspora es utilizado progresivamente por las personas desplazadas que sienten (mantienen, reviven, inventan) una conexión con su lugar de referencia. Este sentimiento de conexión tiene que ser fuerte lo suficiente para resistir a la erosión provocada por los procesos de normalización del olvidar, asimilar y el distanciamiento. [...] Las culturas diaspóricas median así, en una situación de tensión, las experiencias de separación y problematicidad del vivir aquí y recordar/desear otro sitio. [...] El lenguaje diásporico, aparece estar substituyendo, o por lo menos socorriendo el discurso minoritario. La conexión transnacional rompe con la relación binaria de las comunidades *minoritarias* y la sociedad *mayoritaria*. De todas formas, la diáspora no es exactamente una comunidad de inmigrantes (Clifford, 1994: 312)¹³⁸.

Esta última visión antropólogo-simbólica, junto con la poscolonial, vendrán a reconectarse con la teoría feminista y los *cultural studies*, en *Cartografías de la*

¹³⁷ “Thus the terms *diáspora* is a signifier, not simply of transnationality and movement, but of political struggles to define the local, as distinctive community, in historical context of displacement. [...] The specific cosmopolitanisms articulated by diaspora discourse are in constitutive tension with nation-state/ assimilationist ideologies”.

¹³⁸ “The language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home. This sense of connection must be strong enough to resist erasure through the normalizing processes of forgetting, assimilating, and distancing. [...] Diasporas cultures thus mediate, in a lived tension, the experiences of separation and entanglement, of living here and remembering/desiring another place. [...] Diasporic language appears to be replacing, or at least supplementing, minority discourse. Transnational connections break the binary relation of *minority* communities with *majority* societies [...] Moreover, Diasporas are not exactly immigrant communities”.

*diáspora*¹³⁹ de la activista y socióloga Avtar Brah (2011). Brah reinterpreta el concepto de diáspora a la luz de una nueva dimensión ideológico-política “localizada” que permite profundizar en las diferentes y co-presentes –tanto subjetivas como colectivas– actuaciones del poder definitorio de otredades.

Aunque fiel a la tradicional atención prestada a la gestión del poder entre grupos de los poscoloniales¹⁴⁰, Brah (2011, 2000) recupera tanto el concepto de “política de localización” —resituando los procesos de poder en lo *glocal* (en tensión entre lo local y lo global)— como el de “interseccionalidad” —teniendo en cuenta las intersecciones entre los ejes de clase, género, «raza» y racismo, etnicidad, nacionalismo, edad—. Eso permite desvelar la acción multiaxial pero interconectada del poder constructivo de identidades colectivas subalternas, como por ejemplo la de «lo asiático» o «la mujer oriental» en Inglaterra, y desentrañar la interseccionalidad de sus consecuentes procesos de racialización tanto sobre las minorías como en los sujetos de dichas minorías en/de las diásporas. A su vez, la naturaleza dialógica de los procesos constructivos de culturas en diáspora cuestiona la dualidad conceptual mayoría/minoría, ya que tampoco las culturas mayoritarias permanecen ajenas a los procesos de *mestizaje* puestos en marcha por los procesos constitutivos de nuevas identidades diáspóricas¹⁴¹ de un mundo cada vez más globalizado.

Para Brah, entonces:

“El espacio de diáspora es el punto en el que se discuten las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de «nosotros» y «ellos». Mi argumento es que el espacio de diáspora como categoría conceptual no sólo está habitado por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están contruidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de diáspora (frente al de diáspora) incluye la mezcla y el enredo de las genealogías de dispersión y de aquellas que «se

¹³⁹ Donde se abordan la formación y las consecuencias de los procesos de racialización y de subalternidad, enraizados en la época colonial y poscolonial. sufridos por la comunidad asiática en Inglaterra.

¹⁴⁰ Brah, en línea con las visiones poscoloniales describe la idea de cultura en términos de proceso: “El concepto de cultura evocado no «hace referencia» a una serie de costumbres, valores y tradiciones ya totalmente constituidas y fijas. Más bien, se entiende la cultura como un proceso; una red de significaciones que se entrecruzan; un terreno en el que se producen, se asignan, se desbaratan y se debaten los significados sociales. Las especificidades culturales siguen siendo importantes, pero se construyen como modalidades fluidas, como barreras móviles construidas dentro de una multiplicidad de espacios, estructuras y relaciones de poder. La estructura y la cultura se construyen como procesos relacionales; una no es más relevante que otra. De este modo, nuestra atención puede dirigirse a cómo las estructuras —económicas, políticas, ideológicas— emergen y cambian con el tiempo, en y a través de sistemas de significación, y cómo a su vez moldean los significados culturales” (Brah, 2011:160).

¹⁴¹ Y además como especifica Barth, “las «minorías» se posicionan no sólo en relación con las «mayorías», sino también entre sí. Lo que es más, los sujetos individuales pueden ocupar posiciones de «minoría» y «mayoría» a la vez, y esto tiene importantes implicaciones en la formación de la subjetividad” (Brah, 2011:221).

quedan dónde están». El espacio de diáspora es el espacio donde *el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo*” (Brah, 2011:240).

Esta visión diferente del espacio de diáspora, en conexión con los procesos *multiaxiales* del poder permite a Brah marcar el concepto como categoría analítica y no solamente descriptiva. Las luchas entre grupos sociales son descritas como luchas por los recursos materiales, culturales, ideológicos, simbólicos e institucionales que reenvían a una dimensión político-reivindicativa y de intervención política. Para Brah existen diferentes identidades diaspóricas dentro del mismo espacio diaspórico que se van articulando y desarticulando, “marcando a la vez que son marcadas por la compleja red de poder” (Brah, 2011:241).

Los conceptos de “diáspora”, “frontera” y “política de la localización” devienen la base conceptual que permite tener en cuenta de los procesos históricos de los movimientos nacionales e internacionales contemporáneos. Los tres son conceptos inmanentes, de ahí un nuevo concepto de «espacio de diáspora» como lugar de esta inmanencia (Brah, 2011).

Como se verá en la descripción del enfoque *ideológico-reivindicativo*, los estudios sobre Islam en Europa influidos por esta corriente, centrarán el análisis sobre el orden primariamente ideológico-político de la religión islámica activado por los jóvenes a nivel comunitario.

La diáspora islámica en Occidente viene desvinculada de los países de origen de los padres para conectarse con una idea —real o imaginaria— de *Umma* global y así hacerse desterritorializada y transnacional. Los jóvenes comparten parte de este espacio diaspórico con sus padres y su hibridación cultural en el contexto occidental es descrita en términos de lucha y reivindicación reactiva y opuesta a los procesos de homogeneización, estigmatización y racialización de la cultura mayoritaria que los quiere diferentes con respecto al “tradicionalismo” de sus padres. La construcción de sus identidades religiosas vendrá, por lo tanto, pensada principalmente como respuesta de una minoría a los procesos de racialización, islamofobia y subalternidad de la cultura dominante y hostil.

Por otro lado, esta visión de la diáspora como espacio de lucha *performativa y liminal* entre subgrupos culturales de una misma sociedad vendrá a ser ásperamente criticado desde la teorización sobre las migraciones contemporáneas. Para Safran (2003), por ejemplo, el concepto de diáspora de los postcoloniales “no es un reflejo de la realidad

empírica sino una metáfora de la identidad colectiva, a menudo bastante alienada, desarrollada como consecuencia del imperialismo, la esclavitud o algún otro tipo de experiencia trágica. Para los postmodernistas, la diáspora no tiene una connotación negativa en absoluto; por lo contrario, sería un reflejo de una situación “imaginada” como una especie de feliz hibridación” (Safran, 2003:438)¹⁴².

Por lo tanto, Safran define, utilizando la categorización que hace Dufoix (2003) de las diferentes acepciones del concepto de diáspora, las visiones de Stuart Hall, James Clifford y Paul Gilroy, como oximorónica donde:

“la diáspora tiene poco o nada que ver con la dispersión y todo que ver con un sentimiento de diferenciación con las normas del entorno social y cultural y como una forma de concienciación y proceso de creación cultural donde la conexión con el lugar de origen es irrelevante” (Safran, 2003:438)¹⁴³.

En las mencionadas tipologías de Dufoix (2003), además de la oximorónica existen otras dos acepciones posibles del concepto de diáspora: una segunda acepción más abierta, que define una minoría étnicamente construida sin un territorio concreto en términos de sub-comunidad, con una determinada identidad colectiva no inspirada únicamente en una tierra de origen. Y una tercera, y preferible según los autores, de categórica que siguiera un uso más preciso y restrictivo de los criterios que permiten dividir entre refugiados, comunidad étnica, inmigrantes o expatriados (Safran, 2003: 438; véase también Chaliand y Regeau, 1995; y Cohen, 2008).

En paralelo a la evolución de los procesos de globalización y de los flujos migratorios transnacionales, el concepto de diáspora se impondrá cada vez más como modelo explicativo de una multitud de situaciones distintas, generadas tanto por los procesos migratorios como por las crecientes redes materiales, simbólicas, culturales y sociales favorecidas por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información. En 1991 se fundará, bajo la dirección de Khaching Tölöyan, una revista dedicada al tema: *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, desde la cual se propulsará una continua especificación teórica y metodológica del concepto de diáspora como campo de estudio.

¹⁴² “Is not a reflection of empirical reality (i.e., dispersión and its aftermath) but a metaphor of collective identity, often enough an alienated one, developed as a consequence of imperialism, slavery, or some other tragic experience. For some postmodernist, diaspora need not connote anything negative at all; on the contrary, it may be a reflection of an “imaginary” base on a happy sort of hybridity”

¹⁴³ “Diaspora has little, if anything, to do with dispersion and everything to do with a sense of being different from the surrounding social or cultural norms and with a form of consciousness and a process of cultural creation in which a connection with the homeland of origin is irrelevant”.

Desde el primer número de la revista se deja clara la ruptura tanto con las visiones poscoloniales como con la visión “clásica”, abriendo así una tercera fase en la que los especialistas intentan delinear un mínimo de factores claves que permitan aplicar el paradigma de la diáspora como teorización conceptual y como experiencia metodológica de investigación (Cohen, 2008).

Aunque los elementos que caracterizarían una situación de diáspora hayan ido creciendo en paralelo a la progresiva especificación del concepto —Safran identifica hasta seis factores diferentes, Cohen llega hasta nueve (Cohen, 2008: 162)—, para Kim Butler (2001), la mayoría de los especialistas aceptan un mínimo de tres elementos básicos para poder hablar de diáspora. En primer lugar, tras la migración original tienen que existir un mínimo de dos destinos para poder hablar de “dispersión” donde “este tipo específico de dispersión es una precondition necesaria para la formación de una red entre diferentes poblaciones en diáspora; la red interna conecta los diferentes segmentos de la diáspora en una condición única que los diferencia de las comunidades formadas por otros tipos de migración” (Butler, 2001: 192)¹⁴⁴. En segundo lugar, tiene que existir algún tipo de relación fuerte con un hogar común, real o imaginario. Por último, tiene que existir un fuerte sentimiento de pertenencia étnico-identitaria compartido, donde la conciencia colectiva de una identidad grupal no se deriva sólo del apego hacia un hogar o una religión, sino también del sentimiento de pertenencia a una red de relaciones con las demás personas que comparten una misma diáspora. En este sentido, sigue Butler “especialmente en los casos de diáspora para aquellos cuya tierra natal ya no existe más, o para quién ha sido separado de su tierra natal por diferentes generaciones, estos elementos de búsqueda consciente e identidad construida han sido fundamentales para su supervivencia como grupo unitario” (Butler, 2001:192)¹⁴⁵.

Butler sugiere una cuarta dimensión que define como fundamental de las diásporas, en cuanto permite introducir su dimensión temporal-histórica: su existir y transmitirse entre generaciones. Las diásporas son para Butler multi-generacionales ya que conectan la

¹⁴⁴ This specific type of dispersal is a necessary precondition for the formation of links between the various populations in diaspora; the internal network linking the various segments of diaspora are unique feature that differentiates them from communities that result from other types of migration”.

¹⁴⁵ “Specially in the cases of diasporas whose homeland no longer exists, or who have been separated from the homeland for many generations, this element of consciously held and constructed identity has been pivotal to their survival as cultural unit” por eso, mientras todas las diásporas pueden ser “comunidades imaginadas”, solo las comunidades imaginadas en un determinado modo son diásporas”.

experiencia de migración individual a la historia colectiva de dispersión del grupo (Butler, 2001:192).

El concepto de diáspora viene a reconectarse con su dimensión espacial, geográfica y temporal, descritos como ejes centrales y estructurantes de la identidad grupal diaspórica. Esta especificación permite a los especialistas hablar de diferentes tipos de diáspora y elaborar modelos comparativos entre ellos desde una óptica que vuelve a conectar la diáspora con el proceso de emigración y, por consiguiente, vuelve a establecer la relación entre mayoría-minorías —abordada desde el poder y la ideología de los ideológicos-reivindicativos— en términos étnicos-culturales.

Como se verá al describir el enfoque ideológico-cultural, los estudios sobre Islam en Europa que adoptarán esta segunda tradición teórica seguirán, como los ideológicos-reivindicativos, conectando la dimensión diaspórica del sentimiento comunitario con la existencia de una *Umma* transnacional y deslocalizada. A diferencia de los primeros, estos re-identifican la identidad étnico-grupal de los padres con su hogar de origen. De ese modo, coexisten diferentes diásporas y el concepto de hibridación cultural de los jóvenes musulmanes será pensado principalmente en términos de emancipación del Islam “trasplantado” de la diáspora de la primera generación —caracterizada por un fuerte vínculo étnico-cultural con el país de emigración— para la futura construcción de un Islam diaspórico transnacional y desterritorializado propio.

3.1.3 *¿Quién necesita identidad islámica?: el musulmán político*

¿Quién necesita identidad islámica? Es la pregunta que surge del análisis de gran parte de los estudios sobre jóvenes musulmanes occidentales que adoptan la visión analítica del concepto de diáspora madurado en la reflexión científica del contexto inglés.

Como se ha dicho, la evolución de los estudios culturales, poscoloniales y feministas en época de crisis del modelo liberal del multiculturalismo anglosajón pusieron de manifiesto la existencia de un conjunto de fuerzas y de poderes sistémicos generadores de discriminación étnica, religiosa, racial, de género, etc., que siguen permitiendo la existencia de una cultura dominante y unas culturas minoritarias.

En Inglaterra, los procesos de hibridación étnico-culturales puestos en marcha por las generaciones sucesivas de musulmanes vendrán a ser definidos principalmente en oposición al concepto nacionalista de “*Britishness*”. En concreto, se centrará el análisis en las secuelas coloniales y poscoloniales de un racismo y una xenofobia aún fuertes y, en particular, sobre sus consecuencias en la diáspora islámica de origen surasiático (Modood, 1992, 1997, 2001; Kyriakides, Virdee y Modood, 2009; Brah, 2011). Por lo tanto, las reivindicaciones grupales y asociativas (Eade y Garbin, 2006, 2002; Jacobson, 1997), las relaciones de género (Puwar y Raghuram, (eds.) 2003; Ramji, 2007, 2003), las reacciones a los procesos de etnificación, racialización e islamofobia (Ramji, 2005; Vertovec, 2002; Back, 1996), o a la ciudadanía (Abbas, 2005) serán descritas principalmente como luchas ideológico-reivindicativas por el reconocimiento identitario por parte de una minoría en lucha constante con una mayoría.

En general, la aplicación del modelo inglés en otros contextos geográficos, llevará a una parte de los estudiosos a reflexionar sobre la construcción identitaria de los jóvenes, considerados desde la categoría de la diáspora, como una reacción ideológica y política frente a la hostilidad y al rechazo presentes en Occidente hacia el Islam y los musulmanes. Al contrario de los estudios del tipo-ideal del contexto francés, donde la participación colectiva en el espacio público chocaba con una idea determinada de *citoyenneté* y los procesos de individualización y privatización de la religión eran descritos en términos positivos de *occidentalización*, la acción comunitaria de los jóvenes como grupo en diáspora se va a considerar una forma de resistencia positiva frente a los procesos de homogeneización impuestos por la mayoría. Se desarrolla de ese modo un enfoque que puede ser definido como *ideológico-reivindicativo*, puesto que el elemento religioso en diáspora vendrá pensado en principio como una “ideología para la acción” que permita a la minoría jóvenes musulmanes su reconocimiento, identificación y organización y haga posible su acción colectiva y reivindicativa en la esfera pública, tanto social como política. La religión islámica, sus símbolos, sus rituales y sus prácticas públicas se abordan desde una perspectiva principalmente ideológica que (trans)describe dichos símbolos, rituales y prácticas transformadas en estandartes de lucha, espacios de protesta y acciones contestatarias de una minoría subversiva en pugna con los poderes estatales, institucionales y de los medios de comunicación. Los jóvenes, por lo tanto, son cuestionados desde y sobre esta interpretación ideologizada de la religión islámica y, en

particular, de su acción como colectivo. Estamos entonces ante una dimensión ideológica y política cerrada y pre-trazada por los mismos científicos.

No es casualidad que en su mirada investigadora este “rescate ideológico” se haya centrado casi únicamente en los símbolos y los rituales religiosos más contestados y politizados por parte de la mayoría. Ubicándose entre las fronteras, los límites entre culturas, una parte importante de la investigación, carga ideológicamente los procesos de significación de los jóvenes observándolos en las luchas del reconocimiento/desconocimiento entre grupos. Los rituales y símbolos religiosos (el velo, sobre todo), las protestas antirracistas y anti-islamóforas, la solidaridad en contra de la opresión en países de mayoría arabo-islámica, la oposición palestina, las disociaciones del terrorismo, los movimientos de protesta anticapitalista mundiales, etc. vendrán principalmente representados en términos de respuestas y reacciones a los procesos de racialización e islamofobia que caracterizan el contexto occidental. Estos elementos, y no otros, ocupan un lugar preferente en el análisis de la construcción de la identidad islámica de los jóvenes. La interpretación del concepto de diáspora como categoría analítica e inmanente permite descontextualizar el análisis investigador y, de ese modo, el modelo “británico”, como sucedía con el caso francés, se hace exportable.

En el contexto multicultural norteamericano, por ejemplo, el desarrollo del llamado “American Islam” (Williams, 2011) es estudiado como fruto de la hibridación cultural de la diáspora por parte de los jóvenes que, en tanto que ideología para la acción, caracteriza y permite la respuesta y movilización colectiva hacia la disidencia y sospecha generalizada, aún viva en la sociedad norteamericana, generalmente llamada del “post 9/11”¹⁴⁶ (Zine, 2002; 2006a).

En general, la hostilidad generalizada del “post 9/11” ha provocado una fuerte respuesta organizativa y asociativa en los jóvenes musulmanes norteamericanos en forma de una mayor participación en la esfera pública y civil. Los expertos se refieren a esta situación como un “nuevo” Islam participativo, producido por las “segundas” y “terceras” generaciones de musulmanes de las migraciones más recientes, y por eso, llamadas post-1965 y diferenciadas así del Islam de la comunidad afro-americana¹⁴⁷. El mayor

¹⁴⁶ Para una aportación crítica sobre el proceso de politización de la identidad islámica en USA después del “post-9/11” véase Barzegar (2011) y Maira (2004); para el contexto canadiense véase Rahnema (2006).

¹⁴⁷ Interesante en este sentido el trabajo de Karim Jamillah (2005) sobre los encuentros y desencuentros entre “*Young African American Muslims*” y “*Young Arab/Asiatic American Muslims*” que desvelan todas unas referencias culturales

sentimiento de vinculación a la religión islámica grupal o asociativo¹⁴⁸ y la progresiva manifestación de los símbolos religiosos en el espacio público¹⁴⁹ producidas por los jóvenes vienen trazados dentro de motivaciones primariamente políticas o ideológicas, otorgándoles de este modo una perspectiva ideologizada.

Smeeta Mishra y Faegheh Shirazi (2010), por ejemplo¹⁵⁰, en su estudio sobre jóvenes musulmanas americanas en el contexto del “post-9/11”, se preguntan: “¿Existe un consenso sobre que define las identidades musulmanas en Occidente? ¿O, son hibridaciones culturales de jóvenes musulmanes en un contexto occidental de contestación, subversión y transgresión a los valores dominantes?” (Mishra y Shirazi, 2010:191)¹⁵¹. La atención de estas investigaciones se centrará principalmente en los motivos para elegir el llevar el pañuelo o no y sus consecuencias en el entorno socio-cultural de las jóvenes. Las autoras describen un consenso genérico, entre las mujeres, en el que la elección de cubrir el cabello en el espacio público tiene que ser siempre una elección personal e individual, rescatando así sus capacidades autónomas como espacio de creación y significación posibles de los símbolos y prácticas religiosas. De ese modo el espacio diaspórico es interpretado por Mishra y Shirazi como el “tercer espacio” — retomando la ya vista conceptualización de Bhabha—, donde se desprende la capacidad de las jóvenes de re-utilizar y re-significar la religión islámica como producto autónomo y la construcción de la propia fe remite a una búsqueda activa y personal. En este sentido, “las narrativas de las mujeres musulmanas americanas muestra que estas subvierten y trasgreden a los significados dominantes” (Mishra y Shirazi, 2010:191)¹⁵².

La “transgresión” y la “subversión” de los significados de la mayoría no se entienden como aportación de las jóvenes a la sociedad en la que viven, sino que, por el contrario, se definen en términos de respuesta y reacción a las hostilidades de las que serían víctimas. Es interesante, en este sentido, observar el posicionamiento teórico declarado por las mismas investigadoras que, definiéndolo como militante, poscolonial y feminista,

y políticas muy distintas entre el Arab/Asiatic Islam, inmigrado más recientemente, y el Islam de la comunidad afroamericana.

¹⁴⁸ Véase Bakalian y Bozorgmehr (2009), Bilici (2011), Peek (2011), Cankar (2009), Maira (2004).

¹⁴⁹ En particular sobre el pañuelo véase: Hoodfar, Alvi y McDonough (2003), Ali (2005), Williams y Gira (2007), Cloud (2004).

¹⁵⁰ Otras investigaciones muy similares desde el estudio del pañuelo y otros símbolos religiosos por parte de los jóvenes en Canadá véase Zine (2001, 2008), Khan Shahnaz (1998). En Europa, véase Amiraux (2003).

¹⁵¹ “Is there a consensus on what defines Muslim identities in the West? Or, are the hybrid identities of Young Muslim in the West grounds for contestation, subversion and transgression of dominant meanings?”

¹⁵² “The narratives of the American Muslim women showed that they subverted and transgressed dominant meanings”.

afirman que: “nosotras posicionamos nuestro trabajo en la red anti-imperialista y anti-religioso-fundamentalista” (Mishra y Shirzai, 2010:192)¹⁵³ y desde ahí, desde la frontera pre-teorizada como político-ideológica entre grupos, desarrollan su enfoque.

Para Mishra y Shirzai es posible entonces describir la hibridación de las jóvenes musulmanas como una reacción y lucha continua con las diferentes visiones, tanto las de la mayoría como las de los “fundamentalistas”: “Las mujeres musulmanas americanas entrevistadas en este estudio están luchando simultáneamente contra la islamofobia y las interpretaciones extremistas gracias a su propia interpretación de conocimiento islámico y de los textos y aplicando estos en sus elecciones de vida cotidiana” (Mishra y Shirzai, 2010:200)¹⁵⁴.

En el contexto español, el “marco inglés” será escasamente desarrollado, más allá de algunas excepciones que esbozarán las primeras reflexiones sobre el tema del pañuelo y, en particular, después de los acontecimientos del 2000 que llevaron a la expulsión de dos chicas de la escuela pública por llevar el velo.

Laura Mijares y Ángeles Ramírez (2008) (véase también Ramírez, 2011), analizan en profundidad el caso de Fátima en 2002¹⁵⁵ y el caso de Shaima de 2007¹⁵⁶. Del análisis del debate en los medios de comunicación y en la opinión pública española concluyen que, “el pañuelo, en algún momento, pasa de ser símbolo de sumisión a símbolo agresivo, como si las mujeres o las chicas que lo llevan se lo pusieran “contra” la sociedad española. Porque, desde esta perspectiva, la idea más generalizada es que el pañuelo se lleva porque los padres obligaban a las hijas o porque las hijas son militantes islamistas. En el primer caso son sumisas, y en el segundo, gérmenes de terroristas”¹⁵⁷ (Mijares y Ramírez, 2008:131). En línea con las visiones desarrolladas en otros países occidentales, las autoras

¹⁵³ “We locate our work within an anti-imperialism and anti-religious-fundamentalism framework”.

¹⁵⁴ “American Muslim women interviewed for this study are simultaneously fighting both Islamophobia and religious extremism by arriving at their own interpretations of Islamic knowledge and texts and applying them to their everyday life choices”.

¹⁵⁵ Una adolescente musulmana fue expulsada primero de un instituto concertado y religioso y después de uno público en San Lorenzo del Escorial.

¹⁵⁶ Una niña de origen marroquí de ocho años expulsada y readmitida posteriormente en un centro educativo público en Girona.

¹⁵⁷ Interesante también, en este sentido, es la crítica que las antropólogas, como feministas, aportan a una parte del feminismo occidental y a la sociedad más en general: “Para muchas mujeres, y sobre todo para muchas mujeres familiarizadas con el feminismo, el pañuelo, el cubrirse la cabeza, está asociado a otras épocas de la historia de la lucha por la emancipación. Es difícil que el pañuelo sea visto como otra cosa que como un medio de control del padre, de las familias. En definitiva, como medio de control de la movilidad espacial y de la sexualidad. Para la sociedad en general, simplemente es la imagen más ajustada de los musulmanes, es lo que de modo evidente distingue a las mujeres musulmanas del resto, sin los problemas que trae el reconocimiento de un fenotipo concreto, ya que éste puede variar enormemente. (Mijares y Ramírez, 2008:132).

ponen de relieve el nacimiento de una nueva forma de islamofobia que se desprende, en particular, desde los atentados del 11S y que va creciendo en paralelo a los diferentes atentados posteriores. Este rechazo al Islam y los musulmanes se generaliza y sobrepasa cuestiones meramente religiosas para conectarse con otros fenómenos discriminatorios como étnico-nacionales, color, género, nacionalidad, lenguas, etc., donde, “la cuestión es que todos estos factores de discriminación están absolutamente interconectados y, por ello, la discriminación por causa de religión hay que leerla en un contexto de discriminación más amplio en el que los factores mencionados se refuerzan unos a otros” (Mijares y Ramírez, 2008:124).

Trazando un paralelismo con el debate francés, Mijares y Ramírez, aunque reconocen la existencia de diferencias, encuentran algunos aspectos en común: “en primer lugar, la percepción del pañuelo como problema, en segundo lugar, el hecho de que en ambos casos se asocie la discusión con la discriminación que para las mujeres, en este caso jóvenes o niñas, supone el uso del pañuelo y, en tercer y último lugar, el hecho de que esta discriminación se analice en clave de incompatibilidad con unos supuestos valores primordiales occidentales, de igualdad y derechos humanos” (Mijares y Ramírez, 2008:132).

Para las autoras, el hecho de que la nueva forma de islamofobia viene a conectarse con una presunta defensa de los derechos fundamentales, permite que precisamente el argumento sobre la defensa de los derechos fundamentales sea el que coloca a las mujeres (y al velo) en el centro del debate sobre la islamofobia (Mijares y Ramírez, 2008:12). Se proyecta de ese modo, una “islamofobia generizada” (Zine, 2006b) para denunciar la doble racialización sobre las mujeres musulmanas, que revitaliza tanto el mito orientalista de las nuevas formas de racismo como las que las definen como oprimidas e incapaces de tomar sus riendas (Mijares y Ramírez, 2008:127).

Por lo tanto, concluyen, “en el asunto del velo en España, se mezclan un conjunto de razones que ponen en relación asuntos como la enseñanza pública y privada-concertada con el papel de la religión en España, así como con el lugar que ocupan las mujeres en la construcción de los valores. No es solo una cuestión de estereotipos negativos, enraizados históricamente, sobre una comunidad en concreto” (Mijares y Ramírez, 2008:134).

Carmen Romero analiza, de modo similar a Mijares y Ramírez, un tercer caso de discriminación escolar hacia una chica, Najwa, por llevar pañuelo, que tuvo lugar en

Pozuelo (Madrid) en 2010. En su análisis propone la adopción de un enfoque declaradamente feminista interseccional que permite desentrañar los diferentes, pero interconectados, procesos de discriminación generados alrededor del tema del pañuelo en el espacio público español. En este sentido, los diferentes ejes de discriminación, como el de género, raza, etnia, sexualidad, clase, posición de ciudadanía, diversidad funcional, religión, edad o nivel de formación de una persona, no pueden ser entendidos como escindidos (Romero, 2010:15). El uso del pañuelo tiene entonces que ser contextualizado en relación con el momento histórico, político y social concreto en un espacio geográfico concreto. Romero, en este sentido, comparte con otros autores (en España véase Botton, Puigvert y Taleb, 2004 y Ramírez, 2011) la idea del supuesto incremento del uso del pañuelo en Occidente en relación con el post 11M y 11S (en el caso español), donde el pañuelo “más que un signo religioso, pasa a ser sobre todo una forma de expresar una pertenencia identitaria, particularmente ante lo que se percibe como una situación de acoso y amenaza hacia sus comunidades diaspóricas de referencias” (Romero, 2011).

Desde el análisis de los debates y reacciones de las jóvenes ante la expulsión de su amiga, Carmen Romero traza, por un lado, las posibilidades de activación del pañuelo como símbolo identificativo grupal y, por otro, rescata el discurso de las jóvenes que defienden el uso del pañuelo en términos de libertad individual:

“Más allá de los argumentos movilizados en la opinión pública, quisiera destacar aquí una interesante deriva ocurrida en este caso, que ha consistido en que, tras la exclusión de las clases de esta adolescente, varias compañeras suyas han estado asistiendo al instituto igualmente cubiertas con el *hijab* en un acto de resistencia colectiva. Con independencia de que se quitaran el pañuelo al entrar al centro y que hayan depuesto su actitud tras unos días de protesta por las presiones recibidas, este acto colectivo parece apuntalar vínculos de identificación, al tiempo que valoriza y reconoce el uso del pañuelo como símbolo de pertenencia, en este caso a la comunidad islámica. Más aún, moviliza el pañuelo como un símbolo de resistencia frente a lo que se percibe como una agresión islamófoba. En la articulación de su protesta, el argumento esgrimido por las adolescentes para oponerse a la prohibición se ha sustentado en la demanda de aplicación de los principios de igualdad y no discriminación que recoge la propia normativa del colegio y está garantizada por el marco constitucional vigente. Las adolescentes, sobre la base de tales principios, han denunciado que la normativa interna del instituto, que prohíbe que el alumnado se «cubra la cabeza en el aula», constituye un ejercicio de discriminación contra las mujeres que profesan el Islam y desean cubrirse” (Romero, 2011:16).

El mérito de estos estudios, en particular en el contexto español donde el debate sobre los musulmanes está aún poco desarrollado, es el de abrir nuevas cuestiones y puntos de vista casi desconocidas en la investigación. La novedad de esta línea de investigación en el contexto investigador español es que aporta nuevos elementos de discusión al debate público en cuanto que rompe con la dualidad argumental entre el discurso nacionalista y el discurso religioso (como hemos visto en el capítulo 2) y pone en discusión tanto los procesos de racialización e islamofobia como las necesidades de las comunidades islámicas desatendidas o agravadas por el poder institucional.

Los antropólogos Alonso, Ghali y Bargados (*et al.*) (2010), por ejemplo, en su investigación sobre rituales islámicos en la comunidad de Cataluña¹⁵⁸, interpretan la readaptación de esta ritualidad en contexto de diáspora como una crítica abierta a la visión de la individualización del proceso de “occidentalización” y, en contraste, la vinculan a las dificultades económicas, simbólicas y políticas generadas por la sociedad mayoritaria. El ritual religioso se describe en una situación diaspórica y es así redefinido y re-contextualizado:

“La interpretación que hay que hacer de estas expresiones rituales va más allá de la reproducción que era típica en una situación originaria (es decir, tal como se celebran en contextos donde el Islam es mayoritario), para comprender el ritual como espejo en el cual se refleja una colectividad diversa que acumula ya varias décadas de progresiva acomodación en las sociedades europeas” (Alonso, Ghali y Bargados, *et al.*, 2010:171)¹⁵⁹.

En el nuevo y hostil contexto de emigración, los rituales religiosos que se desarrollan alrededor de las festividades islámicas permiten el mantenimiento y reforzamiento de los vínculos sociales y comunitarios por parte de las diferentes comunidades inmigradas. Experiencias comunitarias como las desarrolladas durante la festividad del mes del Ramadán. Por ejemplo:

“Los momentos de recreación comunitaria que se elaboran durante este periodo, donde primaría el aspecto relacional y familiar, adquieren una relevancia destacada en el contexto de diáspora. Es la ocasión para mostrar la expresión de una convivencia social y poder compartir con el colectivo cultural de referencia una determinada cotidianeidad y unos espacios instituidos como propios que se ordenan

¹⁵⁸ Como, entre otros, las diferentes festividades del Ramadán, el *Id al-ad-ha* (la fiesta del sacrificio del cordero) o la *Aixura* (ritual más importante para la comunidad chiita).

¹⁵⁹ “La interpretació que cal fer d’aquestes expressions rituals va més enllà de la reproducció del que era propi en una situació originària (és a dir, tal com se celebren en contextos on l’islam és clarament majoritari), per comprendre el ritual com a mirall en el qual es reflecteix una col·lectivitat diversa que ja acumula diverses dècades de progressiva acomodació en les societats europees”.

al *clotant* de un principio religioso, y que se diferencian de aquellos tiempos y espacios que pertenecen a la sociedad” (Alonso, Ghali y Bargados, *et al.*, 2010:172)¹⁶⁰.

La observación de la gestión y desarrollo de los rituales permite entonces observar “cómo se definen y redefinen los límites del vínculo comunitario, tanto a escala local como global (con el conjunto de la Umma, musulmana), así como por el que hace la distancia y/o la proximidad que se establece en cuanto a la sociedad occidental” (Alonso, Ghali y Bargados, *et al.*, 2010:172)¹⁶¹. De ese modo, el ritual religioso se desliza hacia las fronteras entre el grupo étnico-religioso —que se transnacionaliza por reconocerse con la más genérica *Umma*— y la sociedad mayoritaria, recontextualizando los límites y fronteras que caracterizan y refuerzan el sentimiento de pertenencia interno al grupo. Por otro lado, el contexto socioeconómico y político, a su vez, restringe las posibilidades de significación y desarrollo de los rituales, ya que no son reconocidos como propios: “A través del ritual se observa una comunidad caracterizada por una precariedad de recursos endémica, por una invisibilidad social que dificulta su reconocimiento, y por una dispersión doctrinal que acentúa su dependencia externa” (Alonso, Ghali y Bargados, *et. al.*, 2010: 171)¹⁶².

Los rituales islámicos, pero también el ejercicio de su culto y el respeto a las prácticas religiosas comunitarias, devienen símbolos de la diferenciación identificativa al grupo, lo limitan definiéndolo y de ese modo trazan las coordenadas para delimitar su interior y su exterior. Para Alonso, Ghali y Bargados, los procesos de secularización y privatización de la esfera religiosa, tan aclamados por la sociedad occidental, no corresponden al abandono de los rituales, prácticas y costumbres recreados por las comunidades en diáspora y son heredadas por las sucesivas generaciones realizando una labor importante en el mantenimiento y refuerzo de una identidad comunitaria:

“Hemos podido ver como los diferentes rituales que marcan el calendario de los musulmanes en Cataluña reúnen no sólo las primeras generaciones sino también todas

¹⁶⁰ “Els moments de recreació comunitària que s’elaboren durant aquest període, on prima l’aspecte relacional i familiar, adquireixen una rellevància destacada en context de diàspora. És l’ocasió per mostrar l’expressió d’una convivència social y poder compartir amb el col·lectiu cultural de referència una determinada quotidianitat i uns espais instituits com a propis que s’ordenen al clotant d’un principi religiós, i que es diferencien d’aquells temps i espais que pertanyen a la societat occidental”.

¹⁶¹ “Com es defineixen i redefeixen els límits del vincle comunitari, tant a escala local com global (amb el conjunt de la umma, musulmana), així com pel que fa la distancia i/o la proximitat que s’estableix pel que fa a la societat occidental”

¹⁶² “A través del ritual s’observa una comunitat caracteritzada per una endèmica precarietat de recursos, per una invisibilitat social que dificulta el seu reconeixement, per una fragilitat organitzativa i una manca de lideratges doctrinals, i per una dispersió doctrinal que accentua la seva dependència externa”.

aquellas que las suceden. Los jóvenes musulmanes catalanes participan activamente en estos momentos rituales, que interpretan como una forma de poderse mostrar ante esta sociedad con una expresión identitaria dual, y de referenciarse a una sociedad —la de origen de sus padres— que normalmente no identifican como suya” (Alonso, Ghali y Bargados, *et al.*, 2010:175)¹⁶³.

En el contexto español, más en general, las miradas sociológica y antropológica contemporáneas —aunque esta corriente investigadora es aún muy escasa— se centrarán principalmente sobre la lucha por el reconocimiento entre diferentes comunidades representativas de un Islam pensado como múltiple y complejo, similar a Inglaterra y Norteamérica. Empieza a proyectarse, por lo tanto, la necesidad de una nueva reflexión capaz de englobar las diferencias y heterogeneidades que caracterizan las diferentes comunidades islámicas, las complejas interrelaciones internas de la amplia comunidad islámica española, así como su relación con la sociedad mayoritaria. Como bien ha sido resumido por Jordi Moreras (2009): “Las vías del islam en España toman diferentes caminos y horizontes. Todas ellas componen un panorama heterogéneo y variado, en debate interno, y que constituyen una dinámica colectividad. El islam español es algo más que las consecuencias no esperadas del asentamiento de unos colectivos inmigrados. Es, ante todo, el desarrollo de una minoría religiosa que comparte un cúmulo de referencias, aunque no necesariamente una misma identidad” (Moreras, 2009: 148), por lo tanto “las comunidades musulmanas en España elaboran diferentes identidades sobre lo que supone ser musulmán/ser musulmana en una sociedad no musulmana. Estas identidades nos interrogan, precisamente sobre la manera en que nosotros mismos construimos las nuestras” (Moreras, 2009: 140).

En el contexto francés, la visión *ideológico-reivindicativa*, a diferencia de los contextos inglés, norte-americano y español, más centrados en el análisis empírico, aportará principalmente una fuerte crítica desde un nivel más teórico. Tanto desde de la investigación académica como fuera de ella, llega a cuestionar el ideal de República Francesa y pone al día las consecuencias del pasado colonial y postcolonial francés en la construcción social de una “segunda generación” (Alba y Silberman, 2002).

¹⁶³ “Hem pogut veure que els diferents rituals que marquen el calendari festiu dels musulmans a Catalunya aplega no només les primeres generacions sinó també totes aquelles que les succeeixen. Els joves musulmans catalans participen activament en aquests moments rituals, que interpreten com una forma de poder-se mostrar davant d’aquesta societat amb una expressió identitària dual, abans que per referenciar-se a una societat—la d’origen dels seus pares—, que sovint no identifiquen com a seva”.

Para Guénif-Souilamas¹⁶⁴ (2006), los procesos de racialización y generización de la religión islámica y de los ciudadanos musulmanes, tanto de la Francia colonial como en la poscolonial, siguen permitiendo la oposición entre un etnonacionalismo francés y unas comunidades percibidas como comunitaristas, y en la que, en nombre de los valores republicanos se acaba imponiendo “un código que invisibiliza un grupo construido y específico de individuos (homosexuales, discapacitados, minorías étnicas y raciales, mujeres) en nombre del llamado universalismo jacobino” (Guénif-Souilamas, 2006:24)¹⁶⁵. Desde el punto de vista estatal e institucional, el poder postcolonial sigue por lo tanto ejerciendo —en nombre de la defensa a la contaminación de la “francesidad”— sus prácticas y políticas discriminatorias y represivas a nivel sistémico contra todo tipo de manifestación pública que pretenda reivindicar la propia diferencia por parte de quienes, si son franceses, lo son algo menos que los demás:

“el poder colonialista separa los nativos de los colonizados y define su forma de interacción; esta confrontación está actualmente tomando lugar en los suburbios franceses. [...] Los inmigrantes y sus hijos se han transformado en el lado oscuro de la sociedad francesa y en la justificación para la represión policial de todas las expresiones de otredad” (Guénif-Souilamas, 2006:26)¹⁶⁶.

Como hemos mostrado, el desarrollo del enfoque llamado ideológico-reivindicativo tiene el mérito de aportar a la reflexión teórica sobre la evolución de los jóvenes musulmanes en los distintos países occidentales la necesidad de tener en cuenta los procesos de construcción discursiva que intervienen en sus posibles significaciones e identificaciones de tipo comunitario-religioso. En concreto, los procesos de identificación grupales, pensados en términos de encuentro/desencuentro y similitud/diferencia intergrupar, permiten desvelar el sistema de desigualdad de poderes entre una cultura mayoritaria y unas culturas minoritarias donde los aparatos institucionales, políticos-ideológicos y los medios de comunicación producen procesos interseccionales y sistemáticos de racialización, generización e islamofobia. El Islam, entonces, puede funcionar en términos de “ideología para la acción” que otorga a los jóvenes los medios simbólicos, culturales y narrativos para poderse enfrentar y luchar contra dichos poderes. Como bien resume Ayan Kaya (2009a):

¹⁶⁴ En el mismo sentido pero desde el sistema de homologación escolar véase Limage (2000).

¹⁶⁵ “A code of invisibility on specific and constructed group of individuals (homosexual, disabled, migrant, ethnic and racial minorities, women) in the name of a so-called Jacobin universalism”.

¹⁶⁶ “The colonialist power both separated natives from colonists and defined the way should interact; this confrontation is now taking place in French suburbs. [...] Immigrants and their sons have become the dark side of French society and its justification for repressive policy against all expressions of otherness”

“La religión es un recurso cultural impórtate para la formación de la identidad en los transmigrantes. De todas formas, para la tercera y sucesivas generaciones de musulmanes en diáspora la religión no es más una actitud esencialista, sino que un significado simbólico. La importancia de la religión radica en el hecho que estos jóvenes han sido percibidos negativamente por parte de la mayoría” (Kaya, 2009a: 185-186)¹⁶⁷.

Esta situación de rechazo y hostilidad provocaría una reacción identitaria que acercaría los jóvenes a una visión comunitario-simbólica de la religión islámica orientada a la formación de un sentimiento de solidaridad colectivo y global:

“La realidad europea actual es que los jóvenes musulmanes se están movilizandopolíticamente en apoyo de causas que tienen poco que ver con una lucha y más que ver con una solidaridad comunitaria. Las manifestaciones de una solidaridad musulmana global pueden describirse como una identidad fundada en la humillación indirecta: los musulmanes europeos empatizan con las víctimas musulmanas de todo el mundo y se auto-convencen que su exclusión y la condición de sus conterráneos tienen las mismas causas: *el rechazo occidental del Islam*” (Kaya, 2009a: 187)¹⁶⁸.

Ahora bien, para terminar la descripción del enfoque ideológico-reivindicativo, creemos que el hecho de que la religión islámica pueda ser activada por parte de los jóvenes como una “ideología para la acción” en momentos determinados, no significa que el Islam sea para los jóvenes una elección únicamente político-reivindicativa. Limitar el Islam a una función, un fin o a una reacción concreta significa reducir las posibilidades de identificación religiosa de los jóvenes a un aspecto principalmente funcional y racionalmente activado de su religión como respuesta a acontecimientos externos puntuales, como puede ser una manifestación concreta o un momento histórico-político determinado. Pero nada nos dice sobre los procesos internos del sujeto o del grupo con su religiosidad diaria que aunque esté en continua relación con su entorno, desprende también todo un conjunto de significaciones posibles, en las que además de cuestiones ideológicas o políticas podemos encontrar cuestiones sentimentales, emocionales, estéticas, etc. Además, hablar de los jóvenes musulmanes como de una “tercera” generación en diáspora significa marcar ideológicamente sus diferencias culturales y

¹⁶⁷ “Religion is an important cultural source for the formation of identity among transmigrants. However, religion no longer has an essentialist stance, but rather a symbolic meaning for the third and later generations of the Muslim diaspora. The significance of religion for youth lies in the fact that these young people are perceived in a prejudiced manner by the majority”.

¹⁶⁸ “The reality in Europe today is that Young Muslims are becoming politically mobilized to support causes that have less to do with faith and more to do with communal solidarity. The manifestation of global Muslim solidarity can be described as an identity based on vicarious humiliation: European Muslims develop empathy for Muslim victims elsewhere in the world and convince themselves that their own exclusion and that of their coreligionists have the same root causes: *Western rejection of Islam*”.

religiosas donde la predilección por determinados símbolos, prácticas y rituales como sus descripciones pre-teorizadas en términos de lucha de poderes parecen, a veces, más acordes con un querer rescatar más que con querer comprender a los jóvenes. Los límites y las barreras desde los cuales se pretende observarlos para describir “su cambio” se transforman en condiciones determinantes y esencialistas impuestas a los jóvenes musulmanes. La asunción de un posicionamiento militante y reivindicativo que, como se ha visto, caracteriza algunas investigaciones, acaba transformándose en lo que podría definirse como un “intelectualismo de rescate”. Si, por un lado, permite profundizar en los dispositivos de poder que intervienen en la definición el “otro” y en las múltiples respuestas y resistencias colectivas posibles, por otro acaba reconstruyendo unos sujetos como “otros” ya que quedan cerrados a una única dimensión de tensión, lucha o reivindicación continua con esos mismos poderes que así seguirán construyéndolos: el deseable sujeto musulmán-ciudadano del modelo francés se transforma, en la reflexión anglosajona, en el deseado sujeto musulmán-militante.

3.1.4 Desde la diáspora hacia el transnacionalismo: el musulmán aculturizado

La segunda interpretación del concepto de diáspora adopta, como se ha visto, un enfoque más rígido a la hora de delimitar su posible empleo en el análisis de investigación. La situación diaspórica vuelve a relacionarse con la situación migratoria, donde la existencia de un lugar de origen, diferentes destinos de llegada de un mismo flujo migratorio, una red comunicacional desarrollada y un fuerte sentimiento de pertenencia grupal compartido, son los elementos esenciales para poder hablar de diáspora. La labor investigadora se dirigirá hacia la gestión, relación y transmisión generacional de lo étnico-cultural de las comunidades inmigradas en contextos diaspóricos.

Los primeros estudios sobre Islam en Europa que adoptarán este enfoque se desarrollarán principalmente en los países de “migración más antigua” en paralelo a los ya mencionados procesos de concentración, asentamiento y estabilización de las poblaciones inmigradas en los barrios periféricos de las metrópolis centro-norte-europeas. Serán los primeros efectos de la globalización en los guetos de media Europa —progresiva (inter)conexión entre diferentes flujos de individuos, dinero, bienes, información, capital simbólico, sistemas culturales y comunicacionales, etc.— en los que se hicieron visibles los diferentes flujos que las poblaciones inmigradas iban desarrollando con sus países de origen. El contexto diaspórico de las primeras generaciones inmigradas vendrá a ser identificado, por lo tanto, con las nuevas realidades socioculturales que se empezaban a desarrollar en las periferias marginadas, caracterizadas por un alta presencia migratoria y una fuerte división étnica, como sucediera con los argelinos y los marroquíes (este segundo colectivo llegará más tarde) en Francia, los turcos en Alemania o los surasiáticos en Inglaterra¹⁶⁹. Es en este momento cuando, por ejemplo, empieza a circular el término despreciativo de “Euroarabia”, empleado para describir negativamente la difusión de

¹⁶⁹ De los tres países con mayor presencia migratoria los estudios de esta tipología se desarrollarán principalmente en Inglaterra debido tanto a la heterogeneidad de la diáspora surasiática que a su diferente dislocación en las periferias de las ciudades industriales del país; como muestran por ejemplo en los trabajos de Cressey (2006) sobre las migraciones desde el Pakistán y el de Kashmir en Birmingham y de Werbner (2002) en Manchester. Sobre familias pakistaníes musulmanas en Oxford véase Jacobson (1998) y Shaw (2000), sobre la comunidad bangladeshí en el este de Londres el trabajo de Dench, Gavron y Young (2006), sobre la población diaspórica proveniente desde Bangladesh y Pakistán en diferentes barrios de cinco ciudades inglesas (London, Leicester, Bradford, Leeds e Cardiff) en el trabajo de Kabir (2010). La especificación en la descripción de las diferentes diásporas étnicas en el contexto inglés se desarrollará tanto que Brown y Talbot Ian (2006) se preguntarán por ejemplo, “Can the life chances of “twice-migrant” East African Sikhs living in the suburb of Coventry, for example, have anything in common with those of Bangladeshis from the Sylhet district residing in council estates in the Tower Hamlets district of London?” (Brown y Talbot, 2006:126), para volver a proponer un concepto más amplio de “diáspora Sur Asiática”.

antenas parabólicas, tiendas, comercios, mezquitas de barrio, maneras y modales de ocupar el espacio público, pero también la circulación de vídeos y audio-cassettes, panfletos, periódicos y vestimenta, que en su conjunto y en su concentración espacio-urbana evidenciaban las diferencias étnicas y las distancias culturales entre las comunidades inmigradas y la sociedad mayoritaria.

En este primer momento, las diásporas serán pensadas principalmente como flujos y relaciones bi-estatales y la atención investigadora sobre la presencia del Islam en diáspora se irá especificando cada vez más, dando pie a una amplia literatura académica. No sólo sobre los diferentes flujos migratorios, sino también en relación a las diferentes influencias económicas, materiales y simbólicas mantenidas por parte de varios estados, instituciones o grupos religiosos específicos sobre las comunidades islámicas asentadas en Europa¹⁷⁰.

El Islam se “transnacionaliza” (Vertovec, 2009; Sheffer, 2006) porque por un lado se debilitan, aunque sin desaparecer, los controles y poderes de las autoridades tradicionales y políticas de los diversos países de mayoría islámica; por otro, se va desarrollando en unos contextos socioculturales donde hay una tradición islámica institucional y comunitaria aún en pleno proceso de construcción. Para John Bowen (2004) y Ralph Grillo (2004), entre otros, esta transnacionalización puede asumir tres formas diferentes —que posibilitan otras tantas posiciones analítico-descriptivas—: como movimientos migratorios con su derivada construcción de identidades diaspóricas, en términos de nuevas oportunidades ofrecidas a instituciones y movimientos religiosos de matriz transnacional o como marco de referencia y debate islámico. Los dos autores coinciden en describir esta última como la dimensión más influyente en la futura presencia del Islam en Occidente, ya que posibilita el “desarrollo de los debates y discusiones entre los musulmanes sobre la naturaleza y el rol del Islam en Europa y Norteamérica” (Bowen, 2004: 882). De todas formas, la reducción de los flujos relacionales de las comunidades inmigradas a una dimensión binaria, con sus países de emigración, llevará a los primeros estudiosos a seguir pensando la religión islámica en diáspora como algo ajeno al contexto

¹⁷⁰ Para el caso español sobre las relaciones entre España y Marruecos véase, entre otros, Planet y Ramos (2005), Lacomba (2005b), Hernando de Larramendi y Planet (2003). Sobre el colectivo pakistaní véase Moreras (2004), y Solé y Rodríguez (2004). Sobre el desarrollo de diferentes tariqas véase por ejemplo Martín Sáiz (2014) sobre la *Jama'at at-Tabligh*; Suárez Collado (2014) sobre la comunidad amazigh; Lacomba (1996) sobre las confradías senegaleses; Cerrolaza (2014), sobre la *tariqa* Murid de Senegal; Tarrés y Jordán (2007) sobre el movimiento islamista *Yama'a at-Tabligh Al-Da'wa* y Arigita (2010) sobre el movimiento *Al-Adl wa-l-Ihsan*.

occidental, siendo necesario un proceso de adaptación progresiva a las normas, los valores y las leyes de los musulmanes de “aquí”, Occidente, principalmente influido por unos valores islámicos producidos por los tradicionales expertos y autoridades islámicas situadas “allí”, en los países de mayoría arabo-musulmana. En esta dimensión binaria, sigue Bowen, el “árabe sirve como idioma de fondo, los textos y las normas islámicas son el punto de partida de todos los debates, y las cuestiones locales se discuten contra dicho trasfondo normativo y lingüístico” (Bowen, 2004: 890).

En los últimos veinte años —y más en la actualidad— el desarrollo de los nuevos sistemas de comunicación y la evolución de los procesos de globalización cambian las dinámicas migratorias. Como subrayan Alonso Andoni y Pedro Oyarzabal (2010) en el prefacio de su monográfico sobre *Diasporas in the new media age*:

“el impacto de la tecnología sobre las migraciones internacionales es ya incuestionable, ya que facilita los flujos de personas entre regiones, países y continentes así como la formación, crecimiento y la estabilización de las comunidades diaspóricas. En concreto, el ordenador portátil y el acceso a internet son ya recursos diarios entre los inmigrantes que los utilizan para desarrollar, mantener y re-crear sus redes sociales transnacionales” (Alonso y Oiarzabal, 2010: IX; véase también Prevelakis, 1996)¹⁷¹.

En paralelo a este cambio socio-cultural se irá imponiendo una nueva ola de estudios más centrada sobre las nuevas oportunidades diaspóricas permitidas por el desarrollo de la era digital. El elemento central en el análisis serán entonces la diversificación y multiplicación de los flujos relacionales de las comunidades inmigradas, ahora pensados en términos de redes transnacionales, y no sólo vinculados con sus países de origen, sino interconectados y estructurados como red en un espacio que se hace “virtual” y autónomo (Eickelman y Anderson, 2003; Salvatore y LeVine, 2005). Para Alonso y Oyarzabal, en este sentido, “esta esfera informativa constituye un medio post-nacional o global que trasciende las fronteras nacionales creando un espacio desterritorializado o cyberspace” (Alonso y Oiarzabal, 2010: 8)¹⁷².

El nuevo contexto diaspórico facilitado por el desarrollo de las tecnologías de información asume una dimensión propia, desterritorializada y transnacional, tanto que

¹⁷¹ “The impact of technology on international migration is unquestionable, as it facilitates the flow of people between regions, countries, and continents as well as the formation, growth, and maintenance of diaspora communities. In particular, the personal computer and access to the Internet have become quotidian resources among migrants who use them to develop, maintain, and re-create transnational social networks”.

¹⁷² “This info-sphere constitutes a postnational or global media that transcends national boundaries, creating a deterritorialized space or cyberspace”.

se empieza a hablar de una “diáspora digital” formada por “un grupo de inmigrantes o descendientes de familias inmigrantes que utilizan internet para participar en una red virtual de contactos por una pluralidad de motivos de orden, político, económico, social, religioso y comunicacional que, en gran parte, se refieren a sus países originarios o al contexto hostil en el que viven o a los dos juntos, incluyendo su propia trayectoria así desarrollada” (Laguerre, 2010: 50; véase también Knott y McLoughlin, 2010; Brinkerhoff, 2009)¹⁷³.

Para Cesari (2007, 2009), más específicamente, estas redes transnacionales están formadas por actores no-gubernamentales como líderes religiosos, inmigrantes, intérpretes e intelectuales que desarrollan vínculos e identidades que trascienden las fronteras de los Estados nacionales. Para poder ser definido como transnacional, entonces, un grupo tiene que mantener un sentimiento de identidad étnico o cultural, una organización estable en diferentes países y una red de relaciones —de dinero, personas o también imaginadas— que conectan a las personas entre diferentes países (Cesari, 2007: 58).

La adopción del análisis de redes y la importancia de una “esfera comunicacional virtual” transnacional¹⁷⁴ provocarán en los estudios sobre el desarrollo futuro del Islam en Occidente los efectos de una revolución copernicana¹⁷⁵ en el modo de concebir las evoluciones e implicaciones del Islam en sus interpretaciones e identificaciones posibles por parte de los musulmanes occidentales (Salvatore y Eickelman, 2004: 68).

Esta situación se debe a que la progresiva difusión de páginas webs, blogs, chat y foros de discusión con contenidos religiosos en Internet ponen en cuestión los centros tradicionales de producción de discursos religiosos y dan pie a nuevas formas y posibilidades de experiencias religiosas (Campbell, 2004a, 2004b, 2005, 2006; Brasher, 2001; Hadden y Cowan, 2000), ya que posibilitan nuevas e impensables modalidades de creación y participación directa en una “esfera pública islámica” globalizada (Salvatore, 2007, 2004; Masud, Salvatore y van Bruinessen, 2009; Anderson, 2003). La llamada

¹⁷³ “An immigrant group or descendant of an immigrant population that uses IT connectivity to participate in virtual networks of contacts for a variety of political, economic, social, religious, and communicational purposes that, for the most part, may concern either the homeland, the host land, or both, including its own trajectory aboard”.

¹⁷⁴ Para una mayor reflexión sobre los conceptos de islam transnacional y análisis de redes véase Nielsen (2003), y Mandaville (2001b).

¹⁷⁵ En este sentido, en relación a la presencia del Islam en Internet se va produciendo una vasta literatura dedicada a la evolución de lo que Gary Bunt describió en términos de “entorno ciberislámico”: Una variedad de contextos, perspectivas y aplicaciones de los medios de comunicación por parte de aquellos que se autodefinen como musulmanes (Bunt, 2000, 2003, 2009).

“religiosidad electrónica”¹⁷⁶ (Cesari, 2004: 58) permite la expansión global y multidireccional de un flujo informativo de contenido islámico, un proceso horizontal “en el que podemos observar diferentes tipos de vínculos e interrelaciones, que conectan los países de origen, los países europeos, las comunidades musulmanas, diferentes actores culturales, y los nuevos medios de comunicación” (Allievi, 2003: 13) donde “las diferentes formas del Islam virtual son partes de este Islam globalizado” (Cesari, 2007: 58).

Por lo tanto, la proliferación de los centros productores de discursos religiosos, la formación de nuevos actores sociales, la interconexión y formación de redes entre diferentes contextos socio-culturales de interacción, así como el alcance global y translocal de los flujos informativos hacen posible otras visiones del “ser musulmán” que desbordan los confines nacionales, culturales o étnicos dentro de los cuales tales discursos encontraban su legitimación. Como bien apuntan, por ejemplo, Salvatore y Eickelman, este “Islam Público” se refiere “a una más amplia interpretación de ideas y prácticas del Islam que teólogos, autoridades religiosas auto-proclamadas, intelectuales secularizados, grupos sufí, madres, estudiantes, trabajadores, ingenieros, y muchos otros desarrollan en el debate cívico y en la vida pública” (Salvatore y Eickelman, 2004: XII)¹⁷⁷. Un nuevo sentimiento de espacio público, que para Dale Eickelman y Jon Anderson (2003), se hace “discursivo, performativo y participante y no se cierra a las instituciones formales reconocidas por las autoridades estatales” (Eickelman y Anderson, 2003: 2)¹⁷⁸.

Además, los primeros productores y consumidores del Islam *on-line* residen en Norteamérica¹⁷⁹, lo que ha hecho posible que el inglés se convierta en lengua franca también entre los creadores de páginas web y blogs en países de mayoría arabo-islámica, demostrando así “la voluntad de adaptar este nuevo medio a las condiciones de la diáspora

¹⁷⁶ *Electronic religiosity*, término acuñado a principios de este siglo para indicar la posible expansión global de la religión, en este caso la islámica, por medio de soporte tecnológico: Vídeos y cassettes, antenas parabólicas, televisión por cable, pero sobre todo por la progresiva evolución de Internet y las más recientes redes sociales. Véase Cesari (2004:58) y Mandaville (2001a, 2001b).

¹⁷⁷ “To the highly diverse invocations of Islam as ideas and practices that religious scholars, self-ascribed religious authorities, secular intellectuals, Sufi orders, mothers, students, workers, engineers, and many others make to civic debate and public life”.

¹⁷⁸ “Discursive, performative, and participative, and not confined to formal institutions recognized by state authorities” Véase también, El-Nawawy y Khamis (2009), y Dawson (2005, 2004).

¹⁷⁹ Aunque en los últimos años asistimos a un incremento importante en la difusión de Internet en los países de mayoría islámica, el acceso diario al ciberespacio sigue siendo una realidad mucho más viable para los musulmanes que viven en Norteamérica y en Europa (Varisco, 2010). Por eso, el “Islam virtual” sigue siendo primariamente construido y consumido por parte de musulmanes en Occidente aglutinando como consecuencia la atención investigadora (Cesari, 2004:111).

musulmana, donde a menudo las personas tienen poco o ningún conocimiento del idioma árabe” (Cesari, 2004: 111)¹⁸⁰.

De todas formas, el impacto de la “esfera pública islámica virtual” sobre la población islámica en el contexto occidental sigue en el centro de un polémico, y a veces contradictorio, debate académico. Algunos autores describen la “Umma virtual”¹⁸¹ en términos de comunidad imaginada totalmente desvinculada de lo real, donde “las formas de transmisión del saber en la red, pese a que utilizan las técnicas más modernas, retoman en el fondo la forma tradicional de la enseñanza coránica: aprendizaje de memoria y frase por frase en el caso del Corán, juego de preguntas y respuestas para exponer la verdad en ausencia de elaboración crítica” (Roy, 2003: 183). Al contrario, otros autores, poniendo el acento en las diferentes posibilidades interpretativas, sostienen que “la Umma digital permite el desarrollo de varias formas de ijtihad (interpretación) porque cada individuo en situación de diáspora está implicado en un contexto social, político o cultural diferente” (Kaya, 2009: 119)¹⁸².

Más en general, la *Umma* islámica viene a ser pensada en términos de conciencia colectiva, sentimiento de pertenencia imaginada pero concreta, en palabras de Cesari, “un espacio de referencia para el alma” Cesari (1999, 2007¹⁸³) que, según Allievi y Nielsen,

¹⁸⁰ Remontándonos al contexto español, como se verá más adelante, Arturo Guerrero (2009, 2011, 2012), en su trabajo pionero en este campo, apunta a la existencia de una “esfera virtual islámica española”. El autor, partiendo de la descripción de los actores institucionales presentes en el espacio público *offline*, propone una primera cartografía de la intrincada red de la webesfera y blogosfera con contenidos islámicos que en su conjunto forman una “esfera pública virtual islámica hispanohablante”: “que tiene sus propias dinámicas que la hacen distinta, no sólo por la participación de nuevos actores que no tienen presencia en el *offline*, sino porque presenta características que no se observan en el espacio público *offline*” (Guerrero, 2012:277). En general, si bien existe una interconexión entre los diferentes actores que integran la esfera virtual no es posible hablar de una comunidad islámica *online* compacta sino de una “Umma virtual española” plural y diversificada en su interior.

¹⁸¹ En las ciencias sociales de los últimos años, se han ido acuñando nuevos y diferentes términos en un intento de mejorar la comprensión de los cambios derivados de la formación de un Islam virtual globalizado. “Umma transnacional” y “neo-umma” (Allievi y Nielsen, 2003), “nueva esfera pública islámica” (Salvatore y Eickelman, 2004; Anderson J. W., 2003), “comunidad virtual” (Cesari, 2004), “umma virtual” (Mandaville, 2001a, 2003; Roy, 2003; El-Nawawy y Khamis, 2009), “umma digitalizada” (Kaya, 2009a, 2009b), “islam global” (Cesari, 2007), son solo algunas de las acepciones, a veces empleadas como sinónimos, que intentan enmarcar el debate científico actual hacia unas u otras consecuencias de esta nueva dimensión transnacional de la religión islámica.

¹⁸² En la tradición de estos últimos estudios, la pluralización de los centros productores de significados religiosos permitidos en el espacio virtual en el contexto Europeo, donde la religión islámica es minoritaria, puede ser abordada en diferentes términos: Como esfera de influencia en la manera de entender y vivir la propia religiosidad, concretamente por parte de las segundas generaciones en un sentido más amplio (Kaya, 2009:187; Cesari, 2007; Lövheim, 2004a, 2004b, 2005) y de los conversos al Islam (Madonia, 2012). Como oportunidad de desarrollo de una visión intelectual y espiritual crítica, ya sea en relación a un determinado tradicionalismo étnico-cultural, a veces (re)creado dentro de las comunidades inmigradas diaspóricas (Cesari, 2007), sea hacia determinadas visiones estereotipadas o xenófobas de la religión islámica mantenidas en el contexto occidental (Mandaville, 2003b; Piela, 2010a, 2010b).

¹⁸³ “Diaspora is one form of deterritorialised identity that links dispersed people with their country of origin. In the case of Muslim, even if their bond with their country of origin is strong, it is challenged by a broader solidarity with the Muslim world at large” (Cesari, 2007:58).

“juega un rol activo en la auto-percepción local de los musulmanes de un modo casi sin precedentes en la historia de los musulmanes” (Allievi y Nielsen (eds.), 2003: VIII)¹⁸⁴.

Desde una perspectiva cultural, entonces, la evolución de la religión islámica en los contextos occidentales se hace compleja, articulada, des-estructurada, donde tiene cabida la evolución polisémica, pluri-identificativa y multi-territorializada de las significaciones posibles con lo “religioso” tanto subjetivas como colectivamente vividas. La condición de religión minoritaria pero globalizada no permite sólo la ya mencionada pluralidad de centros o instituciones productores de significados posibles, sino también, y más importante, posibilita la formación de diferentes espacios glocalizados (entrecruce entre lo global y lo local) que a su vez permiten otros tantos procesos de re-significaciones contextualizadas. El Islam en diáspora, como lo define Chantal Saint Blancat pone en cuestión la redefinición de una identidad colectiva y las luchas actuales para el control de los códigos y los significados que generan alteridad son un ejemplo de ello (Saint-Blancat, 2002: 145).

A diferencia de los estudios ideológicos-reivindicativos —que fundamentan el sentimiento de pertenencia comunitario en la condición diaspórica—, los ideológicos-culturales entienden la diáspora islámica globalizada como un espacio fragmentado y fraccionado. Es así posible para los estudios culturales entender los procesos de construcción religioso-identitarios en términos de un bricolaje cultural más amplio y heterogéneo. Por lo tanto, la condición diaspórica de los jóvenes se vuelve central y necesaria en el análisis, ya que permite mantener el vínculo entre un lugar, unas tradiciones o un sentimiento comunitario (real o imaginado) y su reinterpretación contextualizada en lo local (Allievi, 2003: 21).

De todos modos, a diferencia de estas últimas descripciones de la condición diaspórica, algunas investigaciones de presupuestos ideológico-culturales marcarán la autonomía de los jóvenes en sus procesos de construcción religioso-identitario diaspóricos, centralizando, radicalizando, las diferencias culturales entre la familia de origen y la cultura mayoritaria.

¹⁸⁴ “Plays an active role in local Muslim self-perceptions to an extent which is possibly unprecedented in Muslim history”. Véase también Mandaville (2001a).

Para Ilha Kaya (2009)¹⁸⁵, por ejemplo, en su estudio sobre la transmisión cultural-identitaria entre diferentes generaciones de la migración turca en Estados Unidos, primero se recrea la división neta entre culturas, cuando afirma que “si la primera generación se ha aculturado principalmente en una tradición la segunda generación ha crecido simultáneamente en dos culturas diferentes. Por un lado, estos se han socializado con las normas y las expectativas de los padres. Por otro lado, estos se han socializado y aculturado a las normas y las expectativas de la cultura Americana representada por sus colegas, maestros y medios de comunicación” (Kaya, 2009: 628)¹⁸⁶. A continuación, se describe un tercer espacio como la “nueva” cultura de los jóvenes que se desarrollaría en oposición entre la vieja cultura de los padres y la cultura dominante, así, para Kaya, “estos están atrapados entre dos mundos: los valores de sus padres y los valores de sus coetáneos americanos” (Kaya, 2009: 627)¹⁸⁷.

De ese modo se enfocará el contexto migratorio occidental como formado por diferentes diásporas que coexisten y, a veces, se entrecruzan. En paralelo a la diáspora de los padres —fuertemente vinculada a un lugar físico de origen— existiría una diáspora digitalizada, transnacional, que permite un desarrollo diferente, híbrido, en la manera de vivir y expresar la propia religiosidad por parte de los jóvenes.

Dicho en otras palabras, se identifica la existencia de una *Umma* digitalizada con un espacio diaspórico de interpretación horizontal de la religión islámica con el sistema de valores de los jóvenes musulmanes europeos que, de ese modo, pueden ser desvinculados tanto de los padres o de sus comunidades étnicas —que vuelven a servir como polo de contraste— como de los estereotipos de la sociedad occidental, dando forma a interpretaciones híbridas o bi-culturales.

Nadie Naber (2005), en su estudio sobre jóvenes estudiantes-activistas y musulmanes en San Francisco, identifica una narrativa identitaria híbrida, específica, que define como «*Muslim First-Arab Second*». En concreto, la identidad étnica (árabe), heredada por los padres viene a ser remplazada por una identidad político-cultural (religiosa) del «*Muslim*

¹⁸⁵ Véase también Kaya (2007, 2005).

¹⁸⁶ “While the first generation is mainly acculturated in one tradition, the second generation is brought up simultaneously in two different cultures. On the one hand, they are socialized according to the norms and expectations of their parents. On the other hand, they are socialized and acculturated to the norms and expectations of the American culture represented by their peers, teachers and the media”.

¹⁸⁷ “They are trapped between two worlds: the differing values of their parents and those of their American peers”. Véase también Schiffauer (2007: 77).

First»: un activismo político reivindicado tanto en el espacio público como en el privado. El argumento principal de Naber es que la adopción del modelo «*Muslim First*» como marco definitorio para organizar sus identidades, por parte de los musulmanes árabo-americanos, “no los define únicamente como musulmanes, sino que proporciona, también, nuevas identidades sociales por medio de posicionamientos subjetivos madurados en los discursos y practicas específicos del contexto social e histórico en el cual estos viven” (Naber, 2005: 479)¹⁸⁸. Este contexto socio-histórico que viven los jóvenes es para Naber una doble opresión y la construcción de una identidad islámica propia se derivaría por una reacción a “las representaciones múltiples, compenetrantes y a menudo racistas de ‘arabo’, ‘de oriente medio’ y ‘musulmán’ y con las restricciones de género impuestas por la generación inmigrada de los padres”¹⁸⁹. En concreto, la diferenciación respecto a los padres se jugaría en la diferente construcción de masculinidad, feminidad y matrimonio, donde se vuelven fundamentales las intersecciones entre raza y género (como por ejemplo, en la posibilidad de celebrar matrimonios interétnicos en nombre del Islam basada en la prohibición paterna para las hijas de contraer matrimonio fuera de la línea racial). De ese modo para Naber la religión islámica, además de una relación con lo divino, “es también una política de identidad, una política de raza y una política de género” (Naber, 2005: 480)¹⁹⁰. El “hibridismo” religioso-identitario es enfocado principalmente desde su activación en términos de políticas de raza y género.

Kabir Afrose Nahid (2010), por otro lado, en su estudio sobre el proceso de construcción identitario de jóvenes de origen bengalí y pakistaní en el contexto inglés, describe el proceso de emancipación de los jóvenes musulmanes ingleses en términos de construcción identitaria “biculturalista”. Donde la capacidad de adoptar parte de la cultura mayoritaria permitiría una mejor inclusión social:

“cuando las minorías étnicas adoptan parte de la cultura mayoritaria, hablando en inglés, leyendo novelas inglesas, escuchando música o viendo programas de televisión inglés, participando en la política actual, participando en los deportes más

¹⁸⁸ “Are not only consituing themselves as Muslim, but are also consituing new social identities through subject positions set up whiting discourses and practices specific to the socio-historical contexts in which they live”.

¹⁸⁹ “Multiple, competing, and often racist representations of “Arab”, “Middle Easterners,” and “Muslims” and with the gendered imperatives of their immigrant parents’ generation”.

¹⁹⁰ “Tt is also a politics of identity, a politics of race, and a politics of gender”.

conocidos, así como controlando sus prácticas étnicas y religiosas, consiguen participar como ciudadanos en sus sociedades hostiles” (Kabir, 2010: 80)¹⁹¹.

El *bi-culturalismo* para Kabir no es más, o no únicamente, un *statu quo* de unos sujetos que “tienen un pie en cada cultura”, sino una condición identitaria aconsejada a los jóvenes para alcanzar una integración más exitosa¹⁹²(Kabir, 2010: 214).

Tanto el concepto de *hibridación cultural* como el de *bi-culturalismo* siguen representando unos patrones culturales diferentes y contrapuestos al de los jóvenes musulmanes. La dualidad argumentativa que fundamenta la posible producción autóctona y contextual de los significados religiosos (híbridos o bi-culturales) puestos en marcha por parte de los jóvenes vuelve a asumir una importancia central en estos estudios. Si para los ideológico-reivindicativos el proceso de construcción de una propia identidad religiosa se fundamenta en la “acción-política” colectiva, para los ideológico-culturales es ahora el proceso de “aculturalización” el que permite una emancipación con respecto a la hostilidad que seguiría caracterizando sus contextos socio-culturales.

De ese modo, la emancipación cultural seguirá vinculada a la ruptura tanto con las visiones tradicionales de los padres como con las estereotipadas, impuestas por la mayoría, que no permiten comprender los procesos de activación propositiva, hacia la sociedad (y no sólo como reacción a ella) de los jóvenes, volviendo en consecuencia a proponer la oposición binaria entre culturas y la diáspora como un tercer espacio deseable.

3.1.5 ¿Puntos de mira?: El musulmán desde la alteridad científica o el constructivismo investigador

Los diferentes enfoques sobre los jóvenes musulmanes en Occidente parecen ofrecer diferentes resoluciones a “enigmas y acertijos” de un “objeto” de investigación pre-

¹⁹¹ “When the ethnic minorities adopt part of majority culture such as speaking the English language, reading English novels, listening to music or watching English television programs, engaging in contemporary politics, participating in mainstream sports, as well as retaining their ethnic and religious practices, this enables them to participate as citizens of their host society”.

¹⁹² Como deja aún más claro el mismo Kabir rescatando la visión behaviorista de Padilla: “On the other hand, biculturalists see a more positive image of the bicultural persons, as Padilla (2006: 470-1) observes: The bicultural persons is well adjusted, open to others, and a cultural broker between peoples of different backgrounds. The completely bicultural person is an individual who possesses two social persona and identities. The persons is equally at ease with member of either culture and can easily switch from one cultural orientation to the other and does so with native-like facility. Furthermore, this comfort with two cultures extends to interactions with individuals from cultures other than those the bicultural person has competence in” (Kabir, 2010: 213).

imaginado como problemático. El “musulmán amenaza”, el “musulmán ideal-típico”, el “musulmán político” o el “musulmán aculturalizado” son constructos analíticos que reenvían a tradiciones de estudios concretas, mantenidas y perpetuadas por parte de distintas comunidades científicas organizadas en diferentes posiciones teóricas, y a menudo enfrentadas, aunque interconectadas.

Sí se reagrupan, como pretende este capítulo, las diferentes evoluciones teóricas como la diaspórica o la transnacional, determinadas selecciones bibliográficas, el empleo compartido de metodologías específicas, etc., es posible reconstruir la existencia de un mínimo de cuatro grupos de tradiciones científicas concretas: los *etnocéntricos clásicos*, los *ideal-típicos*, los *ideológico-reivindicativos* y los *ideológico-culturales*. Cada tradición científica es en palabras de Kuhn¹⁹³ una “matriz interdisciplinaria”, que además de incluir la noción de paradigma “se refiere al grupo de científicos como la unidad social que reconoce y comparte un logro paradigmático, que escribe y selecciona los libros de texto, proporciona entrenamiento y grados académicos y conduce investigación para la resolución de enigmas y acertijos” (Nosnik y Elguea, 1985:).

La evolución conceptual y argumentativa de los conceptos de diáspora y transnacionalidad han ido generando un espacio propio, endógeno, en las ciencias sociales. Y es desde este espacio conceptual autónomo y abstracto desde donde gran parte de los estudios sobre jóvenes musulmanes en Europa, desde varios enfoques han dirigido su mirada hacia los jóvenes. Por lo tanto, el punto en común de las diferentes perspectivas es el de dar por hecho una diversidad endógena (condición diaspórica y transnacional) a la idea de joven musulmán que se impone a la reflexión científica que estructura su investigación. Son sus diferencias ideológicas, políticas, culturales y étnicas las que capturan la atención, siendo la diferencia y la presunta lejanía o cercanía hacia nuestra cultura la que moviliza la investigación.

Si, como afirma Kuhn (1971), “los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el consentimiento aparente que provoca son requisitos previos para la

¹⁹³ Nosnik y Elguea (1985) recogen sobre *Las estructuras de las revoluciones científicas* (Kuhn, 1971 [1962]) la idea de que: “Kuhn distingue dos formas principales del uso de la palabra “paradigma”. Por un lado, el paradigma debe ser concebido como un logro, es decir, como una forma nueva y aceptada de resolver un problema en la ciencia, que más tarde es utilizada como modelo para la investigación y la formación de una teoría. Por otra parte, el paradigma debe ser concebido como una serie de valores compartidos, esto es, un conjunto de métodos, reglas y generalizaciones utilizadas conjuntamente por aquellos entrenados para realizar el trabajo científico de investigación, que se modela a través del paradigma como logro” (Nosnik y Elguea, 1985: 31).

ciencia normal, es decir, para la génesis y la continuación de una tradición particular de la investigación científica” (Kuhn, 1971: 35), el problema no está en los jóvenes, sino en las tradiciones teóricas construidas y proyectadas sobre ellos por los propios científicos¹⁹⁴.

Desde ahí se denuncia la existencia de un Islam de papel, refiriéndose a este proceso de construcción teórica, discursiva, artificial; una ficción científica, para repetirlo en palabras de Haraway (1999), que sigue autogenerándose y divagando sobre constructos científicos. A cada tradición científica pertenece un particular esquema de construcción, cada uno con sus reglas y diferencias aunque bajo un mismo umbral de pre-nociones comunes asentadas en la comunidad científica. La diferenciación entre los diferentes posicionamientos se hace posible en virtud de la existencia de tradiciones particulares que proporcionan los recursos discursivos —marco teórico, diseño de la investigación, hipótesis de partida, bibliografía, metodología, etc.— que permiten la construcción deductiva de un musulmán “ideal”, deseado o deseable, sobre el cual volcar las reflexiones sucesivas.

La evolución de las diferentes tradiciones de estudio ha permitido en su conjunto la acumulación de constructos y categorías sobre un Islam de papel en el cual el musulmán se transfigura en un “homúnculo científico”. El musulmán idealizado es entonces una abstracción que, como explica Alfred Schütz:

“está dotado de un sistema de significatividades que se origina en el problema científico de su constructor, y no en la situación particular biográficamente determinada de actor dentro del mundo. Es el hombre de ciencia quien define lo que es para su títere un Aquí y un Allí, lo que está dentro de su alcance, lo que es para él un Nosotros, un Vosotros o un Ellos. El especialista determina el acervo de conocimiento a mano que atribuye a su modelo. Este acervo de conocimiento no es de origen social, y, a menos que sea especialmente diseñado de tal modo, no remite a la aprobación social. El sistema de significatividades correspondiente al problema científico en estudio es lo único que determina la estructura intrínseca de éste, o sea, los elementos «acerca de» los cuales se atribuye al homúnculo conocimiento. Con esto queda determinado lo que se presume es familiar y lo que es anónimo para él, y

¹⁹⁴ Wilson P. Thomas, en este sentido aclara cómo el paradigma normativo se sustenta principalmente sobre dos ideas centrales: “interaction is essentially rule governed, and sociological explanation should properly take the deductive form characteristic of natural science” (Thomas, 1970: 59). Retomando la segunda afirmación sobre la prevalencia del sistema deductivo —típico de las ciencias naturales— la producción de conocimiento científico dentro del paradigma normativo, sigue Thomas “empirical described facts are explained by showing that they can be deduced logically from assured theoretical premises in conjunction with already given empirical conditions. For sociological explanations, the assumed theoretical premises would consist of the assumptions embodied in the model of the actor together with whatever strictly sociological postulates are adopted. The given conditions would then be features of the social phenomenon that are taken as established and not problematic for the investigation at hand” (Thomas, 1970: 60-61).

en qué nivel se produce la tipificación de las experiencias del mundo que se le atribuyen” (Schütz, 2008: 66-1962).

Como sustenta Benedict Anderson (2006) en su análisis del nacionalismo, la construcción de las diferencias etnoculturales dentro de un sistema que se imagina como homogéneo son imaginadas pero no «imaginarias» (Anderson, 2006: 24 citato en Izaola y Zubero, 2015: 106), de ahí que “debemos ser conscientes de que estas imágenes son eso, imágenes, construcciones sociales elaboradas mediante la selección arbitraria de ciertos rasgos diferenciales de esas personas o grupos” (Izaola y Zubero 2015: 106).

Según Thijs Sunier (2012), la consecuencia principal de esta construcción previa de modelos normativos y descriptivos de la realidad islámica en Occidente es la de proponer una progresiva “domesticación del Islam”. Un proceso de contención y pacificación basado en una política identitario-nacional que se evidencia principalmente con la integración del Islam en las sociedades europeas. Más en general, estas políticas de domesticación se desarrollan alrededor de cómo el poder estatal pueda controlar la evolución de la religión islámica en todas sus facetas dentro de su contexto social e institucional (Sunier, 2012: 190). Esta situación viene entonces apoyada e impulsada por gran parte de la literatura actual, donde “los musulmanes son descritos como extranjeros típicos, adherentes a los límites del Islam globalizado (Silverstein, 2005; Samad y Sen, 2007), y portadores de unas diferencias culturales irreconciliables con Occidente” (Sunier, 2012: 190)¹⁹⁵.

En el caso de los estudios centrados en los jóvenes musulmanes, seguir pensándolos como “entre culturas” impide comprender todo un conjunto de elementos básicos que intervienen en sus construcciones identitario-religiosas autóctonas y así sigue oponiendo a los jóvenes musulmanes a sus propias culturas. Las performatividades contextuales, las modas o los estilos propios, los procesos de mediación y acomodación religiosa, la recodificación de símbolos y rituales, etc., son procesos autóctonos que siguen siendo silenciados y fundamentalmente ignorados en gran parte de las investigaciones.

Para poder salir de este impasse de la visión bi-culturalista, Sunier propone la adopción de una mirada investigadora “localizada”, que, por medio de la etnografía participante o la recolección de datos biográficos, historias de vida y material audio-visual, permita

¹⁹⁵ “Muslims are often depicted as proverbial aliens, adherents of a “border-defying global Islam” (Silverstein, 2005; see also Samad and Sen, 200), with irreconcilable cultural differences with the West”.

profundizar en el “Islam cotidiano”¹⁹⁶ (Sunier, 2012) de los jóvenes musulmanes. Las experiencias glocles y cotidianas de los jóvenes musulmanes de ser y vivir la propia religiosidad se entienden ahora como el lugar que permite comprender los procesos significativos y de significación de los mismos jóvenes; por lo tanto, como bien termina Sunier, “acercándose a los jóvenes musulmanes como agentes activos en sus entornos culturales y no como víctimas de un choque entre culturas y/o atrapados en una crisis identitaria, es posible obtener una imagen mucho más clara de ellos” (Sunier, 2012: 198)¹⁹⁷.

La reivindicación de una metodología de enfoque cualitativo-etnográfico en los estudios sobre jóvenes musulmanes es todavía una realidad poco desarrollada, aunque en los últimos años se asiste a un progresivo aumento de investigaciones situadas. Además, si bien sería interesante poder contar con trabajos de auto-etnografía por parte de investigadores musulmanes, es una realidad que en varias universidades occidentales sus propuestas o trabajos siguen infravalorados, cuando no directamente descartados debido al hecho de haber sido desarrollados por musulmanes. Por lo tanto, si quizá aún es pronto para hablar de una tradición etnográfica interna a los estudios sobre “segundas generaciones”, sí es posible reconocer la creciente necesidad de una mirada investigadora más participativa que permita una mayor nitidez en la comprensión de una musulmanidad diaria de los jóvenes musulmanes. La religiosidad del “Islam cotidiano”, el gran desconocido en la perspectiva hegemónica, empieza, finalmente, a ser reivindicado como lugar privilegiado de la visión etnográfica.

Peggy Levitt, por ejemplo, propone la adopción de un método de investigación etnográfico-participante, para poder seguir la capacidad performativa de los jóvenes en diferentes contextos de interacción donde los recursos sociales, culturales, simbólicos y materiales que caracterizan las redes migratorias de los padres vienen a ser utilizados de modo más armónico y positivo. Para Levitt, la incorporación de los inmigrantes y el desarrollo de prácticas transnacionales no son dos procesos antitéticos o paralelos, sino que se estructuran simultáneamente en una influencia recíproca glocalizada (Levitt, 2009:

¹⁹⁶ “Practices and outlooks that connect quotidian experiences, networks and interactions with Islamic reasoning. It should not be confused with the concept of “folk Islam” that is often applied by scholars of Islam denoting non-orthodox religious practices. “Everyday Islam” is certainly not a theological variant of Islam. It is a concept of practice and it refer to agency and reflexivity of local subjects” (Sunier, 2012: 195).

¹⁹⁷ “Approaching Young Muslims as active agents of their own cultural environment and not as victims of a cultural clash and/or trapped in an identity crisis, we get a much brighter picture”.

1225)¹⁹⁸. En su estudio sobre la evolución de diferentes comunidades inmigradas, los jóvenes musulmanes descritos por Levitt desarrollan un apego menos vinculante con la fuerte red comunitaria y transnacional de los padres, pero aprenden en su socialización compleja a manejar los diferentes recursos convirtiéndolos en oportunidades propositivas y creativas; y no únicamente como respuestas a problemas concretos, sino más bien como participación directa en su cultura europea globalmente entendida (Levitt, 2009:1239)¹⁹⁹.

Ghazala Bhatti (2011)²⁰⁰, en su estudio sobre jóvenes estudiantes de origen pakistaní en Inglaterra, propone la adopción de un método etnográfico longitudinal, y un enfoque investigador de la teoría fundamentada (*grounded theory*) (Glaser, 1998, citado en Bhatti, 2011:86) que se desarrolla por medio de largas entrevistas etnográficas y grupos de discusión repetidos en el tiempo. Concretamente, su interés se centra en la comprensión de los diferentes posicionamientos identitarios a nivel social, cultural y educativo asumidos por parte de los mismos jóvenes musulmanes pakistaníes (Bhatti, 2011:87) en sus vidas diarias. Es en las experiencias locales donde los jóvenes musulmanes van remodelando y reformulando de continuo sus identidades religiosas, que se estructuran en términos de entrecruce entre elementos subjetivos y elementos de tipo grupales. La musulmanidad viene a ser descrita por Bhatti como una identidad multidimensional, donde los diferentes elementos subjetivos y colectivos “existen simultáneamente en las interacciones cotidianas. Estas son fluidas, interconectadas y no siempre fáciles de distinguir” (Bhatti, 2011:81)²⁰¹.

De ese modo entran en crisis las divisiones polarizadas de las categorías descriptivas privado-público, secular-religioso, individual-colectivo y padres-hijos que marcaban los ejes centrales de la diferenciación y otredad de los jóvenes y se plantean complejos y articulados espacios de experiencia cotidiana. Para Bhatti entonces la etnografía puede ayudar a comprender las narrativas de los jóvenes desde sus mismos procesos de contrición en acto (Bhatti, 2011:94).

¹⁹⁸ Véase también Levitt y Glick Schiller (2004), y Morawska (2004).

¹⁹⁹ De todas formas, como denuncia el mismo Levitt, “this is a different picture of adolescence to that depicted by much of the literature” (Levitt, 2009: 1239).

²⁰⁰ Véase también Bhatti (1999).

²⁰¹ “Exist simultaneously in daily interactions. They are fluid, interconnected, complex and not always easy to disentangle”.

Tina Jensen, en este sentido, va más allá desmontando por completo la división entre espacio organizado y no-organizado, individual-colectivo y público-privado que describe como categorías pre-establecidas:

“Todas las distinciones entre las organizaciones religiosas que definen la religiosidad de las personas y los individuos que eligen formas privadas y armónicas de identidad religiosa no indican ningún cambio actual en el modo de vivir la religiosidad sino más bien de un cambio en los enfoques de investigación” (Jensen, 2011:1156)²⁰².

Por ese motivo, en su estudio sobre la construcción identitario-religiosa de conversos y jóvenes musulmanes daneses, propone la aplicación de un enfoque diferente, más apropiado para la comprensión de una identidad pensada como multifacética y multi-situada²⁰³. Jensen, en abierta crítica con las visiones bi-culturales, fundamenta en la metodología de investigación un modo más amplio de enfocar la musulmanidad proponiendo una etnografía-multisituada que permita la observación en diferentes contextos de interacción donde posiciones, movimientos y religiosidades toman forma y contenidos diferentes (Jensen, 2011:1157).

Como vemos, la reivindicación de una visión etnográfica empieza a diferenciarse tanto en el empleo de metodologías cualitativas como en los diferentes elementos particulares de la vida diaria seleccionados por la investigación que intervienen en la construcción identitaria de los jóvenes. Sus prácticas en el Islam cotidiano se multiplican y localizan en virtud de las diferentes experiencias de investigación, dando vida a las realidades extremadamente complejas de las performances y los procesos de pluri-significación puestos en marcha por los jóvenes en sus contextos de interacción diarios. Desde una política de la localidad se empieza a delinear la riqueza y originalidad de un proceso interno a la cultura occidental, de la cual los jóvenes musulmanes son ya parte.

Volviendo a la reflexión crítica hacia los otros enfoques investigadores descritos en este capítulo, este último enfoque de investigación proporciona distintos elementos argumentativos de índole práctico-metodológica y de índole abstracto-teórica. En concreto, ahora es posible entender la religiosidad en términos de construcción

²⁰² “Any distinction between religious organizations defining people’s religiosities and individuals choosing private and eclectic forms of religious identities may indicate not any actual shift in mode of religiosity but merely a shift in the research perspective”.

²⁰³ La religiosidad individual es para Jensen “a multifaceted, messy and even contradictory amalgam of belief and practices. [...] The movement between different religious organization also reflects as less a matter of conscious, rational choices and worldviews but more (or also) a matter of taste, emotions and bodily experiences. Given these differences, a substantial divide exists between discourses on and practices of religiosity” (Jensen, 2011: 1161).

significativa diaria y contextualizada, donde la pluralidad de experiencias vividas así como los diferentes contextos de interacción posibles (público-privado, institucional-lúdico, individual-colectivo, online-offline, etc.) intervienen de forma procesual y continua en la creación subjetiva de musulmanidad. El joven musulmán, ahora pensado como sujeto y agente en continua interrelación pro-activa y propositiva con su entorno socio-cultural, deviene el centro de la investigación.

Siguiendo en esta trayectoria, creemos que para poder superar los postulados orientalizantes de los primeros enfoques, es necesario trasladar la confrontación crítica hacia una dimensión epistemológica de la reflexión que no puede seguir centrada en el cómo describir al sujeto de investigación, sino que también necesita ser abordada desde el cómo nos acercamos a éste.

Resumiendo, el *etnocentrismo declarado* y el *etnocentrismo enmascarado* se derivan de un posicionamiento rígido y estructurado que pre-impone una categoría determinada y normativa del cómo ser musulmán. Se representa un Islam preferido como molde de la presunta homogénea cultura occidental. La diáspora es pre-concebida como “tradición arcaica” o “tradición trasplantada” a Occidente que impide una plena integración en la cultura mayoritaria o la identificación con un determinado tipo-ideal de ciudadanía.

Por el contrario, los estudios ideológico-reivindicativos y los ideológicos-culturales parten de una visión performativa y compleja de las identidades, tanto individuales como colectivas, y por lo tanto rompen con el monolitismo de los modelos descriptivos. De todas formas, la imposición de determinados procesos identificativos o prácticos con la religión islámica de los jóvenes permitirá la construcción de modelos deseables para su integración. El *etnocentrismo latente* se centra en seguir pensando en los jóvenes como diferentes, aunque ahora en lucha y reivindicación identitaria con la sociedad en la que viven y no como parte de ella. La condición diaspórica y transnacional, entendida como producto de la modernidad, se convierte en este segundo grupo de estudios en característica principal de los espacios socio-culturales vividos por los jóvenes y por lo tanto en condición misma de producción y mantenimiento de su misma diferencia.

En otras palabras, como hemos visto, el “nosotros” del investigador sigue identificándose silenciosamente con la cultura mayoritaria y desde allí se acerca a la cultura de los jóvenes, observados como “ellos” con “otra” cultura y, por lo tanto, silenciados en las

sociedades en que viven. El “otro/ausente” musulmán sigue siendo construido en términos de “*alteridad*”.

Como bien señala Esteban Krotz (1994) la alteridad es la categoría decisiva del modo de acercarse de la cultura occidental a las otras (véase también Krotz, 1988, 2002). Donde, sigue Krotz:

“Esta alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla *diferenciación*. O sea, no se trata de la *constatación* de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma constatación de diferencias pasajeras o invariantes de naturaleza física, psíquica y social depende ampliamente de la cultura, a la que pertenece el observador). Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*” (Krotz, 1994:8).

Es lo extraño —étnico, simbólico o ritual que sea— hacia “nuestra” cultura lo que mueve y captura la mirada investigadora, donde el término de referencia desde el cual se observa es el momento histórico, geográfico y cultural del investigador. Si nos quedamos “*entre*” las culturas, el sujeto interactuante no consigue producir su propia cultura. Con eso no se quiere afirmar que los jóvenes no sean portadores de símbolos, rituales, comportamientos socio-religiosos etc., diferentes de la mayoría, sino que lo que cambia es el modo de acercarse a los procesos de significación que, como autóctonos, los jóvenes son capaces de dar a dichos símbolos, rituales, comportamientos socio-religiosos etc. No son, por lo tanto, los límites, los confines ni las diferencias el punto central de este trabajo, sino la manera de reconstruir y recodificar dichas diversidades *liminares* desde el centro de su cultura. Sólo de ese modo será posible entrar en la complejidad de las estrategias y procesos de significación diarios autóctonos puestos en marcha por unos sujetos, parte integrante de sus sociedades, donde la confrontación dialógica con lo “diferente” provoca a su vez un cambio en las mismas diferencias.

Si, en la óptica constructivista de Seyla Benhabib (2002), “el énfasis teoricista en la «incommensurabilidad nos distrae de las muy sutiles negociaciones epistemológicas y morales que ocurren entre las culturas, dentro de las culturas, entre individuos y aún dentro de los individuos mismos al tratar con las discrepancia, la ambigüedad, la discordancia y el conflicto»” (Benhabib, 2002:31, citado en Canclini, 2004:16), el abordaje conceptual que aquí se propone es alejarse de lo abstracto-categorial para acercarnos a unos sujetos conocidos como parte activa de una experiencia compartida con

el investigador. Al fin y al cabo, en sus vidas diarias los jóvenes viven y respetan los rituales y las tradiciones de los padres, se activan y organizan colectivamente empeñándose a nivel cívico, político e ideológico, pero lo hacen a su manera, como jóvenes; desacralizando lo sagrado y despolitizando lo político, crean amistades, ligoteos, amores permitidos y amores prohibidos, hacen excepciones, se contradicen, cambian de continuo el “nosotros/ellos” en relación a las preguntas que se les hacen, en definitiva: también saben reír, y a veces, se ríen del científico y de sus pesadas inquisiciones.

Como se va a profundizar en el próximo capítulo, la etnografía como metodología de investigación no basta en sí misma para superar la diferencia posicional entre observador y observados, sino que se necesita una disposición que permita reflexionar sobre la relación entre el investigador y la producción de conocimiento. Se delineará un cambio de mirada que pretende identificar las prácticas cotidianas de los jóvenes que producen y reproducen de continuo su religiosidad(es) cotidiana. Desde la sociología del conocimiento y el constructivismo, la reflexión teórica de la investigación desplaza, por lo tanto, su foco de atención hacia la comprensión de sus procesos de significación y reflexión subjetivos y colectivos (en los cuales el mismo investigador participa activamente), ya que son en estos procesos donde toman forma y sentido sus acciones y no en las ideas preconcebidas de los científicos sobre el sujeto.

Como bien apuntan Carmen Romero y Silvia García, “cuando nos referimos a identidades colectivas, generalmente nos referimos a colectivos que serían reconocidos como «minoritarios» de aquellos colectivos o identidades caracterizados como normativos y que marcarían las líneas hegemónicas de identificación vigentes en una sociedad determinada. [...] y que al situarse como modelo hegemónico se presenta como norma frente a la «particularidad» que representarían las identidades «otras»” (Romero y García, 2003:31, citado en Romero, 2006:246.). Cabe cuestionar, entonces, cuál es, como comunidad científica, la cultura desde la cual nos ponemos a marcar a las personas en términos de colectivos, tipos ideales o categorías.

Es necesario reubicar el momento de la teorización en la experiencia de investigación, donde la cultura del investigador tiene que analizarse en relación a la cultura de los jóvenes, ya que el proceso de investigación deviene en sí mismo un proceso de cambio para la cultura del investigador. Desde un posicionamiento dialógico no puede haber conocimiento sin cambio. Creemos, en palabras de Barth, que “lo que se requiere es un

método que combine lo teórico y lo empírico: necesitamos investigar detenidamente los hechos empíricos de una variedad de casos y adaptar nuestros conceptos a esos datos empíricos con el objeto de aclararlos del modo más sencillo y adecuado posible que nos permita, al mismo tiempo, explotar sus implicaciones” (Barth, 1976: 10).

PARTE III.

**EL METODO ETNOGRÁFICO: CONTEXTO INDUCTIVO
DE INVESTIGACIÓN**

CAPÍTULO. 4 METODOLOGIAS EN PROCESO: MODOS Y MANERAS DE MIRAR Y MIRARSE

“Es arduo saber quién habla en los libros de antropología: ¿los protagonistas de la sociedad estudiada o el que transcribe y ordena sus discursos? ¿En qué medida las culturas distintas de la del observador pueden ser aprehendidas como realidades independientes y en qué grado son construidas por quien las investiga? ¿No se esconden bajo el pretexto prestigioso de «haber estado allí», en condiciones que nadie conoce ni puede verificar, las estrategias usadas por un grupo de profesionales para encontrar un lugar entre los que «están aquí», en la academia y los simposios, en las revistas y los libros especializados?” (Canclini, 2004:104-105).

“Lo que deba o no deba establecerse en el debate, no es óbice para hablar de lo que no puede establecerse: la diáfana distinción del mundo entre culturas; y entre culturas literarias y culturas no literarias. La noción de que la textualización etnográfica es un proceso que indica una transición fundamental desde la experiencia oral a la elaboración literaria debe ser tenida en cuenta de continuo; la asunción de que la etnografía es el último estadio de la cultura ha de ser otra premisa; y que la autoridad científica como práctica para salvar culturas es cosa de pasado” (Clifford, 1991b:179)²⁰⁴.

Introducción

Siguiendo a Canclini, es posible afirmar que, al fin y al cabo, el fin último de toda etnografía es la de plasmarse en texto; un texto que para presumirse científico necesita ser aceptado o rechazado como tal por parte de la comunidad/institución a la cual pertenece el mismo etnógrafo: un asunto que parece pertenecer a los que «están aquí» (Canclini, 2004: 104-105)²⁰⁵.

²⁰⁴ “Whatever may or may not have been settled in the debate, there is no doubt of what has become unsettled: the sharp distinction of the world’s cultures into literate and pre-literate; the notion that ethnographic textualization is a process that enacts a fundamental transition from oral experience to written representation; the assumption that something essential is lost when a culture become “ethnographic”; the strangely ambivalent authority of a practice that salvages as text a cultural life becoming past” (Clifford, 1986:118).

²⁰⁵ Seguimos aquí la reflexión crítica que la antropología comprensiva y construccionista aporta al debate sobre el proceso de construcción de conocimiento: “Una novedad en los debates de los últimos años sobre las viejas preocupaciones por la científicidad de la antropología es no quedarse en la crítica *ética* (¿dice el etnógrafo la verdad?)

Para Marc Augé, por otro lado, “los antropólogos escriben. Un poco o mucho, depende. Pero en definitiva, escriben” (Augé, 2007: 11). De modo más preciso “el etnógrafo «inscribe» discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada” (Geertz, 2003: 31). Por lo tanto, volviendo a Augé, “el “¿por quién, cómo, para quién?” es toda la cuestión, o casi toda” Augé (2007: 11); “lo que resulta indiscutible, en cualquier caso, es el hecho de que la etnografía deviene en experiencia discursiva y textual” (Clifford, 1991b: 176).

En la introducción de esta tesis, reivindicando un enfoque constructivista y fenomenológico-situacional, se ha postulado que el trabajo de investigación se construye como un entramado textual resultado de un diálogo en tres niveles interconectados entre sí: el del actor-investigador con el actor-sujeto durante su relación investigadora (llamado también contexto inductivo), el que mantiene el investigador con lo que la comunidad científica ha dicho o ha escrito sobre el objeto-sujeto de su investigación (contexto deductivo) y el del momento histórico-político-geográfico, en el seno del cual los dos primeros procesos cognitivos adquieren sentido (meta-contexto deductivo).

El desarrollo de esta investigación ha seguido el orden arriba trazado: primero se empezó por la experiencia inductiva —el “trabajo sucio de la experiencia etnográfica” (Dal Lago y De Biasi, 2002)— durante el cual se desarrolló el diálogo entre el investigador y sus investigados, después, el momento de la reflexión deductiva —en una pequeña habitación repleta de libros (Clifford, 1991a)— y, por último, los diálogos del meta-contexto y del contexto deductivo de la investigación. De ese modo el discurso que se construye en la “textualización” de esta investigación se ha basado en una reflexión continua entre el nivel inductivo y los niveles deductivos. A pesar de ello, como recuerda Néstor García Canclini:

“Las oscilaciones ambivalentes encontradas entre lo propio y lo ajeno generan dudas sobre nuestro poder de ubicuidad y traductibilidad poco confortables. Divididos entre la lealtad a la sociedad y las exigencias del conocimiento en las instituciones en las que enseñamos, entre el saber de los nativos y el pensamiento científico, no es

o en la impugnación *política* (los intereses colonialistas impiden a muchos antropólogos ver correctamente o los impulsan a deformar lo real). La problematización se ha vuelto más radical al cuestionar epistemológicamente las condiciones en que se produce el saber antropológico y en que se elabora su comunicación a través de mediaciones textuales e institucionales” (Canclini, 2004:105).

fácil construir discursos que tiendan puentes entre ambos. El giro lingüístico de las ciencias, en el tramo final del siglo XX, colocó precisamente en el nivel discursivo estos viejos dilemas de la práctica etnográfica” (Canclini, 2004: 103).

La necesidad de invertir el orden narrativo respecto al desarrollo de la investigación responde a la necesidad de situar la “objetividad” de su práctica etnográfica en el “nivel discursivo” académicamente aceptado²⁰⁶. Es en el momento de la escritura de la investigación etnográfica, su “textualización” (en el sentido crítico de Clifford y Marcus, 1991) tras la práctica-etnográfica cuando, gracias a la capacidad retórico-argumentativa del investigador, es posible (re)construir el proceso inductivo de la etnografía según la lógica deductiva del saber académico que caracteriza la comunidad científica de referencia. En el proceso de escritura se invierte el orden del proceso del conocer. La «realidad» del sentido común es organizada según las reglas reflexivas de la «realidad» científica: el “acto de (re)escribir” la reflexión científico-teórica enmarca, a-posteriori, el “acto del observar” de la experiencia empírico-etnográfica. Tanto los presupuestos como los pospuestos de la práctica etnográfica necesitan ser narrados según los códigos de la comunidad académica para sustentar su “objetividad”. Ningún científico, si quiere presumir de ello, puede escaparse de las imposiciones estructurales-significativas del colectivo social al cual pertenece. Michel de Certeau, en este sentido, en su reflexión sobre el “¿quién es el que habla y a quién?” en ciencias sociales afirma que, “todo discurso

²⁰⁶ El tema de la autoridad científica en el relato etnográfico es una cuestión ampliamente tratada en ciencias sociales aunque, parece aún lejos de haberse acabado. Desde la publicación en 1967 del diario de campo de Malinowski, “quiebre de la seguridad epistemológica” lo definirá Geertz (1989:33), tanto la autoridad que se derivaba del “haber estado allí” como la idea de la representación etnográfica del punto de vista del autóctono entrarán en profunda crisis (véase entre otros Apud, 2013; Guigou, 2010). Los debates y confrontaciones sucesivas, a partir de la década de los años 80, se concretizarán en la crítica interna de la antropología simbólica que confluirá en el clásico *Writing Culture* (1986) donde Clifford y Marcus (véase entre otros Marcus, 2013; Jaramillo, 2013) organizan diferentes textos fruto de un seminario en Santa Fe en Abril de 1984. En este momento como resume Apud, “nace tanto la antropología posmoderna como un período que Denzin y Lincoln (1994) denominan “crisis de la representación”, y que supone la caída de una posible representación objetiva de la realidad social, así como la consecuente reflexividad sobre las implicaciones del antropólogo en el trabajo de campo y sobre la escritura antropológica y sus modos “sofísticos” de verosimilitud y convencimiento. Atkinson y Hammersley (1994) lo describen como un “giro retórico”, marcado por el descubrimiento de los modos de argumentación persuasiva en la escritura etnográfica” (Apud, 2013: 224).

En el campo de la sociología Dal Lago por ejemplo, pone de relieve cómo hoy en día relatos etnográficos del calado de *Asylum* de Goffman no pasarían un examen de doctorado según los criterios de la metodología contemporánea. Según el etnógrafo no es posible encontrar un método universal de escritura etnográfica por el simple hecho de que cada etnografía es en sí una manera específica de estar en el mundo. Para Dal Lago, *Asylum*, como también *Vigilar y Castigar* de Foucault y *La miseria del Mundo* de Bourdieu son desde este punto de mira unas paradojas “tre modi di descrivere il mondo artificiale, lo diciamo subito, costruttivista. Infatti Goffman (1999) fa finta di fare una ricerca empirica e non la fa, secondo i canoni della ricerca empirica contemporanea; Foucault fa finta di fare storia ma fa tutt’altro che storia in senso stretto; Bourdieu fa finta di fare etnografia e in realtà teorizza il fatto che l’etnografo fa parlare gli attori – e anche questo è un paradosso–” (Dal Lago, entrevistado en Giambalvo, 2003:10).

Para Dal Lago, por tener un último ejemplo, el relato de Geertz (2003:339-372) sobre las apuestas en las peleas de gallos en Bali, texto ampliamente criticado por muchos de sus mismos discípulos hasta la duda de su haber estado realmente allí, “in realtà più che di un saggio sul combattimento di galli, si tratta di un saggio su un antropologo che descrive un combattimento di galli” (Dal Lago, entrevistado en Giambalvo, 2003:10).

se define por un emisor y un destinatario. Esto supone un contrato tácito entre ellos. Más exactamente, se define determinando las relaciones entre locutores y auditores (o lectores)” (De Certeau, 1999: 181). Tyler, en el mismo sentido, apunta que “la textualización no es más que el movimiento interpretativo inicial que procura un texto último pactado, en alguna forma, por el intérprete y por el lector” (Tyler, 1991: 190).

Este artefacto textual, presentado en formato de tesis, no puede prescindir de derivar de un pacto tácito del ser yo un estudiante científico-investigador (*quién*), que escribe según las reglas (*cómo*), de la comunidad científica (*para*).

Ahora bien, desde un enfoque constructivista es posible leer el desarrollo narrativo de esta misma tesis doctoral en términos de una reflexión del escritor sobre la reflexión científica misma que sigue todo el proceso de “textualización” de la investigación. Siguiendo la estela de Kenneth J. Gergen (1985), “desde el enfoque constructivista el proceso de comprensión no es directamente guiado por fuerzas naturales, sino que es el resultado de una colaboración activa y cooperativa entre personas en relación recíproca” (Gergen, 1985: 264)²⁰⁷; creemos, con Kincheloe que, “el ángulo desde el cual una entidad es observada, los valores del investigador que formula las cuestiones o las preguntas sobre ello, y lo que el investigador considera importante son todos factores que intervienen en la *construcción* (cursivo en el texto) de conocimiento acerca del fenómeno en cuestión” (Kincheloe, 2000: 342, citado en Gordon, 2009: 39)²⁰⁸. El mismo investigador no puede presumir de su subjetividad en el proceso de la investigación etnográfica, y debe incluirse a sí mismo en la explicitación global de dicho proceso. La descripción de los diferentes niveles que enmarcan la investigación, como son el meta-contexto, el contexto deductivo y el contexto inductivo, tiene que ser entendida en términos de progresiva localización de la investigación en su globalidad. Cuando, utilizando el concepto de política de la localización (Haraway, 1995), se reivindicó un posicionamiento situado y parcial se nos refirió al cuerpo físico del investigador, el “agente” que investiga inductivamente a otros “agentes”. En el momento de la escritura de la investigación deductiva, dicha “localización” necesita ser trasladada al “mundo” de referencia intelectual y cultural del investigador como a todo su proceso de investigación. La especificación global de la

²⁰⁷ “From the constructionist position the process of understanding is not automatically driven by the forces of nature, but is the result of an active, cooperative enterprise of persons in relationship”.

²⁰⁸ “The angle from which an entity is seen, the values of the researcher that shape the questions he or she asks about it, and what the researcher considers important are all factors in the *construction* of knowledge about the phenomenon in question”.

investigación —entrecruce entre los diferentes niveles de reflexión investigadora— y de sus límites —tanto físicos, intelectuales como geográficos-históricos— desvelan su ser un proceso de producción de conocimiento situado y parcial en oposición al “universalismo academicista” (De Certeau, 1999).

La acción investigadora, que pretende observar, organizar y categorizar las aporías, inconsistencias y contradicciones del sujeto en sus mundos diarios tiene que desvelar y dejar claras también sus propias aporías, inconsistencias y contradicciones tanto a nivel empírico-inductivo como teórico-deductivo. Dicho de otro modo, la reflexión acerca del *quién habla y desde qué cuerpo* del actor-investigador tiene que coincidir, bajo una visión constructivista, con la reflexividad objetiva acerca de *a quién habla y desde qué lenguaje* del científico-investigador.

En la primera parte de esta tesis hemos explicitado la “localización” teórica de esta investigación que enmarca el momento “externo” y el momento “interno” del proceso investigador como crítica teórica deductiva.

En esta segunda parte, se explicitará la “localización” empírica de esta investigación que, por medio de la práctica etnográfica, pretende enmarcar el análisis investigador como construcción teórica inductiva en interrelación con los sujetos de investigación.

En este nivel de investigación la búsqueda de un método que acerque las diferencias entre el lenguaje científico y el lenguaje común adquiere una dimensión fundamental que como se verá en el primer apartado, *El método etnográfico*, sigue siendo al centro del debate académico contemporáneo.

A continuación en los apartados sobre el “dónde” y el “cómo” de la investigación se irá describiendo el método empleado. La reconstrucción del “dónde” hemos encontrado a los jóvenes musulmanes y la evolución de la etnografía en diferentes contextos de investigación permite definir el “campo de investigación”. Por otro lado, la reconstrucción del “cómo” nos hemos ido relacionando con los jóvenes permite desvelar el proceso de construcción dialógico de las “preguntas” de esta investigación.

En los últimos apartados, se describirán las técnicas de investigación empeladas como estrategias y tácticas etnográficas dictadas según las necesidades o dificultades contextuales del momento.

4.1 El método etnográfico

La necesidad para la Antropología de un método que acerque lenguajes culturales de culturas distintas (Leach, 1973; Asad, 1991) o las cuestiones de la crítica post-culturalista sobre “si puede hablar el “sujeto subalterno”” (Derrida, 2002²⁰⁹) se hacen presentes en la necesidad de encontrar un método capaz de acercar el lenguaje científico del investigador al lenguaje común de los actores sociales en sus mundos cotidianos. En este sentido, si la crítica a la antropología de Augé nos recuerda que “independientemente de las preferencias teóricas de los investigadores, la especificidad del punto de vista antropológico reside en este interés central por el estudio de la relación con el otro tal como ésta se construye en su contexto social” (Augé, 2007: 19), desde la sociología fenomenológica nos encontramos con lo que el Alfred Schütz define como el problema principal de las ciencias sociales: “elaborar un método para abordar de manera objetiva el sentido subjetivo de la acción humana, y que los objetos de pensamiento de las ciencias sociales deben ser compatibles con los objetos del pensamiento de sentido común construidos por los hombres en la vida cotidiana con el fin de entender la realidad social” (Schütz, 2008: 67).

Si bien la fenomenología interpretativa de mediados del siglo XX deja claro cuáles son las diferencias principales entre el enfoque «objetivo» y el enfoque «subjetivo» al acercarse a la realidad social en ciencias sociales, como recuerda Schütz:

“la afirmación de que el objeto de las ciencias sociales es la conducta humana, sus formas, su organización y sus productos no provocará controversias entre los especialistas. Sin embargo, habrá opiniones diferentes acerca de si esa conducta debe ser estudiada de la misma manera que el especialista en ciencias naturales estudia su objeto, o si la finalidad de las ciencias sociales es la explicación de la «realidad social» tal como la experimenta el hombre que vive cotidianamente dentro del mundo social” (Schütz, 2008: 60).

Desde el enfoque «subjetivo» la posibilidad de explicitar “objetivamente”, el *cómo* de la relación inter-subjetiva del actor investigador con sus investigados sigue siendo un tema debatido en la teorización cualitativo-etnográfica contemporánea. Recordemos lo que señalaba Muhammad:

²⁰⁹ Véase también Clifford (1991) y Spivak (2004, 1998).

“Yo siempre pienso que el Islam es un proceso global [...] si no es cuestión de fe, es cuestión de cultura, si no es cuestión de cultura es cuestión de identidad porque yo el Islam no lo entiendo como religión, yo lo entiendo como forma de vida ¿comprendes?” [E.19, chico, de origen sirio, 27 años].

Para poder comprender lo que es el Islam para él necesitamos entender este Islam como una forma de vida global, según el sentido que Muhammad utiliza en sus mundos de vida cotidiana. En la realidad del día a día, Muhammad utiliza los lenguajes comunes de sus mundos sociales, que son bien distintos tanto de mi lenguaje común de actor-científico en interrelación con él como de mi lenguaje científico de investigador-científico que pretende traducir dicha interrelación. Como bien resume Schütz, “en tal caso, responder a la pregunta «¿qué significa este mundo social para mí, el observador?» exige responder previamente a estas otras muy diferentes: «¿qué significa este mundo social para el actor observado dentro de este mundo, y qué sentido le asigna a su actuar dentro de él?»²¹⁰” (Schütz, 2003: 20).

El *¿quién escribe, cómo y para quién?* de la práctica de investigación adquiere una dimensión diferente a la vista hasta ahora. Si en el nivel meta contexto y en el nivel contexto deductivo de la investigación el empleo del lenguaje científico es utilizado entre “pares”²¹¹, en el contexto inductivo la relación entre lenguaje científico y lenguaje común desvela la diferencia de poder definitorio entre quien observa y quien es observado. Muy a menudo, la relación intersubjetiva de las investigaciones queda al margen del proceso investigador, en otras, simplemente, se reduce al suministro de un cuestionario²¹².

La producción de conocimiento es en sí una relación continua y dialógica que se desarrolla desde la relación entre el actor-investigador y los investigados pero que engloba también la consecuente reflexión entre el científico-investigador y su comunidad científica. La diferencia fundamental entre el actor-investigador y el científico-

²¹⁰ Para Schutz, “Al formular así nuestras preguntas, dejamos de aceptar ingenuamente el mundo social y sus idealizaciones y formalizaciones actuales como ya elaboradas e incuestionablemente provistas de sentido, y emprendemos el estudio del proceso de idealización y formalización como tal, la génesis del sentido que los fenómenos sociales tienen para nosotros tanto como para los actores, el mecanismo de la actividad mediante la cual los seres humanos se comprenden unos a otros y a sí mismos” (Schutz, 2003: 20).

²¹¹ Eso no quiere decir que no existan “autoridades” internas a la comunidad científica, aunque fundamentadas sobre otras desigualdades de poderes como el género, el prestigio, la carrera, el acceso a fondos de investigación, etc.

²¹² Cuando, en el capítulo tres, se han criticado gran parte de los estudios sobre jóvenes musulmanes en Europa como paradigmas normativos generadores de otredades es exactamente en sus pretensiones esencialistas y universalistas donde se fundamentaba la crítica a su reproducción del “otro” en término de “objeto” esencializado y abstracto. El etnocentrismo academicista es definible como tal porque oculta la posición del sujeto conocedor abstrayéndose, como un juez supremo, del proceso inter-subjetivo del conocer. Y, así, siguiendo la relación con el “otro” en términos de extrañeza y diferenciación.

investigador reside en el hecho de que mientras el segundo sigue manteniendo su visión de coherencia como científico el actor-investigador se encuentra con que tiene que asumir diferentes -y a veces contradictorios- roles sociales que construye a lo largo de la experiencia etnográfica. Pero, como ya se ha visto, es desde el “aquí” de las incoherencias encontradas en la experiencia de campo del actor-investigador desde donde es preciso reconstruir la coherencia lógica del científico-investigador, y no lo contrario.

En oposición a los constructos y categorías preestablecidas de los estudios sobre “segundas generaciones” el respeto a la identidad de Muhammad empieza por seguir lo que el mismo Muhammad nos cuenta sobre su identidad:

P: *Ah... ¿Y a identidad, a qué te refieres?*

R: Bueno, yo no tengo un lenguaje muy técnico para hablar de cosas fuera de mis ámbitos, pero es sabido que una persona, de la identidad que sea o de la forma que sea, cuando entra en una sociedad que es mayor acaba disuelta ¿no? Entonces esto, se trataba de reivindicar que nosotros somos musulmanes, que nosotros somos jóvenes y que no necesitamos disolvernó, si no que podemos ser un componente más.

P: *¿Un componente más de qué?*

R: De la sociedad en la que vivimos.

P: *Española ¿Te defines español?*

R: Es que yo me considero español. Aunque no me consideren español, yo me considero español. [...] Yo he nacido aquí. Yo no he ido a Siria nunca, he ido dos veces de turismo solo [E.19, chico, de origen sirio, 27 años].

La localización del punto de vista de Muhammad permite situar su subjetividad en la significación que él mismo le asigna, empezando por pensarlo y así relacionarnos con él como él mismo se define: joven español y musulmán, sin más.

La cuestión se hace más compleja cuando nos preguntamos sobre lo que quiere decir ser musulmán:

P: *¿Qué significa entender el Islam como forma de vida?*

R: Es decir, todo el mundo dice que para ser musulmán tienen que creer, eh... la *shahāda* y ya está. Yo pienso que la cosa va más allá. Yo pienso que es..., es que se resume en forma de vida. Es decir, en el Corán y la Sunna y en nuestra religión nos explican todo, nos explican todo. O sea, unas bases morales, unas bases de actitud, una base para con la familia, una base para con los negocios... Entonces ya deja de

ser... es un sistema de vida con una serie de características de moralidad, de abertura que..., que de hecho los musulmanes propios que no adoptan esta forma de vida, pero se comportan en nombre del Islam, son los que hacen tan mal al Islam haciendo que la gente lo rechace ¿comprendes? Es decir, es que es muy complejo para explicártelo... El Islam es la religión ¿no? y tiene estas bases morales que vienen intrínsecas en él, que lo convierten en una forma de vida y todos los musulmanes lo reivindicamos. Todos reivindicamos moralidad, y reivindicamos que somos..., eh..., yo que sé..., es que no sé cómo decírtelo... eh..., o sea..., es como el que viene y dice que él no roba porque es musulmán y no roba, y después lo ven robar y le dicen “¡Ah! Pero tú eres musulmán, ¿no decías que no robabas?” Pues viene a ser lo mismo. Todos reivindicamos que son musulmanes y reivindicamos que todas estas cosas que están diciendo son del Islam, y después no la cumplen y la gente se queda con esa imagen de musulmanes. El musulmán que roba, el musulmán que tal... pero están haciendo actos que no son del Islam... Te he liado, ¿no? [Risas]. [E.19, chico, de origen sirio, 27 años];

Si en la primera cita para Muhammad ser musulmán y español es una condición identitaria que remite a su relación subjetiva y colectiva con su contexto social y por lo tanto observable según en cómo se relaciona con su sociedad, en la segunda, el significado de su “ser musulmán” remite a una dimensión religiosa subjetivamente vivida, más íntima.

Para poder comprender la religiosidad de Muhammad se necesita profundizar en su manera de vivir y moverse tanto dialógicamente como sincrónicamente en las diferentes esferas sociales de su vida diaria. Más que preguntarse sobre el grado de “musulmanidad” de Muhammad o de su “tradicionalidad” parece más oportuno preguntarse cuáles son los conceptos que Muhammad asocia a su idea de musulmanidad, cómo se relaciona a partir de su musulmanidad con su sociedad o cómo responde la sociedad en relación a las acciones individuales y colectivas de Muhammad en cuanto musulmán. Como indica el mismo Muhammad:

P: Y tú, ¿cómo la ves esta identidad, eh... musulmana-española? ¿Cómo la ves?

R: Yo divido, directamente. Es decir, yo no relaciono la religión con la nacionalidad, entonces esto ya me ahorra todo el problema porque yo soy español de nacionalidad, porque he nacido aquí, y soy musulmán porque mi confesión es islámica, y ya está; lo dejo allí colgado. Pero es que los españoles ya... ven... o sea, yo veo que tienen ellos un rechazo ya intrínseco, que tiene raíces desde la expulsión de los moriscos en 1609 ¿comprendes? Es algo así, o sea, es decir, yo hablo español perfectamente y estoy acostumbrado a ir a cualquier sitio... hablo español, me tratan muy bien “sí, ¿cómo se llama usted?” “me llamo Muhammad” “¡ah! Pues qué bien hablas español” “pero es que soy español” “ah, eres español, ¿pero cómo es que eres español y te llamas Muhammad?” Entonces ¿por qué no puedo ser español y llamarme Muhammad?; es que no, ¿sabes? [E.19, chico, de origen sirio, 27 años]

Dejando ahora de lado la en apariencia clara diferenciación entre nacionalidad y fe, la comprensión del significado que Muhammad construye de su identidad como ciudadano musulmán remite a las lógicas y pugnas por el reconocimiento identitario dentro de una red de diferentes poderes definitorios de otredad que caracterizan su sociedad. La cuestión no es describir quién es Muhammad según la categorización y abstracción del lenguaje científico, sino comprender por qué no puede ser español y llamarse Muhammad en el lenguaje común y que reacción provoca la reacción de Muhammad en los demás:

R: “A mí me dicen “Muhammad, es que este nombre es poco común” y yo le digo, “bueno, hacía cuatrocientos años la mitad de la península se llamaban Muhammad” [Risas]. Y se quedan flipados, y dicen “¿qué estás diciendo?”. Yo es que..., y le digo “lee, lee un poco”, [Risas] ¿comprendes?” [E.19, chico, de origen sirio, 27 años]

La observación etnográfica se centra por lo tanto en cómo Muhammad y los otros jóvenes musulmanes se relacionan con su entorno social. Sus vidas diarias están repletas de situaciones en las que su ser musulmanes entra en discusión con su sociedad generando de ese modo respuestas y reacciones contextuales que engloban diferentes y complejas argumentaciones socio-culturales. Sus argumentos y explicaciones remiten a significaciones derivadas desde distintos órdenes simbólico-culturales que se mezclan y entrecruzan en su uso cotidiano, lo que dificulta su posible traducción científica.

Además, en el mundo cotidiano la realidad social se hace mucho más compleja y articulada de su posible textualización, no solo por el mero hecho de que diferentes contextos de interacción puedan reenviar a diferentes órdenes simbólico-culturales sino también porque diferentes órdenes simbólico-culturales pueden intervenir en un mismo contexto de interacción, generando así una pluralidad de sentidos posibles.

Para tener un ejemplo, analizando la charla tenida con Anas, durante una manifestación por la causa siria, es posible observar cómo pueden actuar la imposición externa de un modelo de identidad islamófoba, (en este caso definida con el término despreciativo de “moro”) y la reacción contextual que ésta provoca en Anas:

R: ¡No sabes lo que me ha pasado al trabajo!

P: ¿*Qué*?

R: Algo increíble tío, de verdad nunca me había pasado algo tan absurdo..., [Risas]...

P: ¿*Qué te ha pasado*?

R: Son ya dos semanas que trabajo en el nuevo curro ¿no? y en la oficina tenemos diferentes salas. Yo trabajo en una donde más o menos somos todos jóvenes y en otra hay muchas señoras mayores. Con estas he tenido desde el principio una buena relación..., nada de particular, pero vamos todo muy educado...eh... normal... vamos. El otro día hablando con una de ellas ha salido que soy musulmán... ¡No te lo puedes creer tío lo que me han liado!...

P: “Ah sí” [Risas]... *¿qué, que eres moro?... ”...[Risas]...*

R: Sí, sí, [Risas]... ¡Tío muy fuerte, pero muy fuerte de verdad! La tía ha empezado a decirme que como podría ser un moro... tío, de verdad. ¡Me ha dicho textualmente eso!... [Risas]... y como que tratamos así a las mujeres, los terroristas y todo esto vamos...

P: *¡Joder macho!... ¿y tú?*

R: No, no, es que empiezan también las otras... Algunas que estaban allí ¿no? Empiezan a atacarme que si yo era moro que no sé qué y... tal... y cual... vamos imagínate... ¿no? Y yo tío la verdad que digo “¡bueno, por favor, qué me estas contando por favor!”

P: [Risas], *pero a insultarte y que...*

R: Sí, tío, de verdad absurdo, ¡me quedé, vamos! No sabía qué decir ¿sabes?... A mí, ¡vamos!, nunca me había pasado algo tan directo... Así, que nada como que empecé a decirles que como yo había tratado a ellas de usted y eso ellas me estaban tratando mal sin ningún motivo... Y nada, claro, me quedé bloqueado y he hecho para volverme e irme ¿sabes?...

P: [Risas], *¿pobre moro no?... [Risas]...*

R: Si tío, muy fuerte. Pero, espera que no es todo... Entonces digo “no, eso no puede ser, eso no puede ser así”; así que me doy la vuelta y les digo que ellas no podían hablar así, que para empezar yo no era moro sino que de Siria... Y una tía, fíjate, me dice: “¡ah, que no eres marroquí!”... Le digo “mire señora que yo soy español de origen sirio pero he nacido aquí en España”... La tía, claro, se queda boquiabierta y dice entonces “¿cómo vas a ser tú así...?” Entonces no pude más empecé a calentarme...

P: [Risas]...

R: Si, si, tío. ¡Es que vamos!... Les dije que ellas no sabían nada de Islam y que si querían les explicaría todo lo que quisieran pero con educación ¿sabes?....

P: *No me lo puedo creer, ¡joder macho!... ¿pero ellas que? Las típicas fachas...*

R: No, no, tío, eso es lo peor. Tampoco son gente mala ¿sabes? Y llega otra que se enfadó un montón...

P: *¿Ah, encima...?*

R: No, no, con ellas mismas, diciéndoles que cómo me iban a tratar así por ser musulmán... Que yo no había hecho nada de malo, que eran unas racistas y tal y cual...

P: *[Risas]*...

R: ¡Lo que se ha montado tío! Si, si, la verdad, ¡increíble!

P: *¿Y qué pasó?*

R: Nada, nada, al final ellas mismas cambiaron sus posturas como que bueno, que yo no era moro...

P: *[Risas]*...

R: Si, tío es que tienen una imagen, ¡vamos! Y luego claro, cuando he vuelto con mis compañeros de trabajo todos riéndose como que...

P: *¿Qué te han conocido?*

R: Sí, sí, *[Risas]*. ¡Vamos! que ya sabían cómo eran...

P: *¿Pero tú tienes que seguir trabajando con ellas, no?...*

R: Sí, sí, claro... Pero bueno, al final no quedamos tan mal vamos... Pero, de verdad que quedé alucinado, ¿vamos? En mi vida..."²¹³[nota etnográfica, encuentro con Âkil, chico, de origen sirio, 25 años].

Siguiendo con el ejemplo, para poder comprender la respuesta identitaria y contextualizada de Âkil, se necesita tener en consideración tres diferentes niveles interpretativos co-textuales²¹⁴ posibles que reenvían a otros tantos contextos de interacción: entre las colegas de Âkil, en la interrelación entre ellas y Âkil, en la interrelación de Âkil conmigo al contarme su experiencia con sus compañeros de trabajo. El significante “moro” asume unos significados completamente distintos en el proceso de su empleo contextual donde sus interpretaciones posibles dependen del posicionamiento asumido por el mismo actor en interrelación con los demás.

Los mismos jóvenes demuestran conocer las diferencias contextuales y pluri-significativas que su definición de identidad islámica adquiere en relación tanto a los diferentes contextos de interacción como a los diferentes modelos propuestos a nivel

²¹³ La discusión se interrumpe ya que llega otro chico pidiéndome que grabara a dos niñas que llevaban las caras pintadas con la bandera de Siria.

²¹⁴ En paralelo de la metáfora de la vida como juego de Mead y a la de drama de Goffman, Geertz reelabora el concepto de texto a partir del concepto de inscription de Paul Ricoeur (1971) como fijación de sentido (Geertz, 1983: 31) De ese modo sigue Geertz, “As “life is a game” proponents tend to gravitate toward face-to-face interaction, courtship and cocktail parties, as the most fertile ground for their sort of analysis, and “life is a stage” proponents are attracted toward collective identities, carnivals and insurrections, for the same reason, so “life is a text” proponents incline toward the examination of imaginative form: jokes, proverbs, popular arts. There is nothing either surprising or reprehensible in this; one naturally tries one’s analogies out where they seem most likely to work” (Geertz, 1983: 33).

societario. A veces, las diferencias entre modelos a seguir y las diferentes pautas comportamentales exigidas en contextos distintos vienen a ser definidos en términos de crisis de identidad, como nos describe el mismo Âkil en la entrevista mantenida meses antes de la experiencia descrita más arriba:

R: Hay un libro muy bueno de Tariq Ramadan, se llama *El Islam minoritario en el siglo...*

P1: *El Islam Europeo*

R: Sí, sí, es esto... Y bueno, pues él intenta solucionar el problema de la identidad musulmana y de la..., en los países minoritarios..., donde son minoritarios los musulmanes, ¿no? Y..., el problema de la integración en esos países lo desarrolla de una buena manera; un poco, a lo mejor, idealista pensando que es compatible desde luego la identidad islámica y la identidad del ser español, del ser francés, del ser alemán, del ser belga, o lo que sea ¿no? Y él, eh..., propicia además, y yo estoy de acuerdo, una integración positiva en la sociedad; en las sociedades donde viven los musulmanes en todos los sentidos. Esto es bueno, porque digamos que se produce un diálogo, unas conexiones entre las culturas y es posible con el diálogo poder llegar a un acuerdo si surgen tensiones, ¿no? en la convivencia. Y me parece interesante, eh..., también pues..., pues eso, el sentido de conseguir la identidad en distintos niveles; como una construcción que hace el individuo, ¿no? Y eso..., eso es muy interesante. [...] Entonces se produce a veces un desfase, o un..., un..., una crisis de identidad; como que no soy de este sitio pero tampoco soy de otro, no me siento bien aquí no me siento bien allá, y eso es complicado, rebajar la tensiones incluso. Hay muchos jóvenes que tienen incluso una doble identidad muy acusada. En..., en..., en la comunidad, en la mezquita se comportan de una manera, con los padres de otra manera y con los españoles de otra manera distinta. Esto..., bueno, todos los hacemos y si se puede controlar está bien, pero..., pero si se produce una ruptura demasiado fuerte puede llevar a problemas importantes en la personalidad. [...]

P2: ¿Y tú, vives este problema o no..., en tu experiencia?

R: Es..., es la crisis de identidad... [Risas].

P2: *¿Tú no tienes esta diferencia, cómo ser en la mezquita y cómo ser con los españoles?*

R: Sí, sí.

P2: *¿Y cómo manejas...?*

R: Yo creo que la manejo bastante bien. He sabido..., no siempre, pero... pero sí armonizar bastante bien las dos situaciones e intentar ser un poco coherente. Esto..., lleva a que te interpreten mal los musulmanes y te interpreten mal a la vez el resto de la sociedad, ¿no? Porque, eh..., bueno, yo, pues ante musulmanes muy cerrados, ¿no?, que no tienen amigos, sólo tienen amigos musulmanes y son muy comunitaristas, que no se abren, entonces yo le digo: “Tú tienes que abrirte, tienes que estudiar una carrera, tienes que hablar con tus compañeros de clase, tienes que

sentirte como uno más de la sociedad y aportar tu granito de... diferencia porque es tu sociedad al fin y al cabo” Y aunque..., es así, ¿no? Y... bueno, yo creo que lo he sabido llevar bastante bien, ¿no?

P2: *Muy interesante, porque nosotros estamos escuchando... Es muy interesante.*

P1: *Es un aspecto muy interesante. Además va surgiendo también... ¿Y esta problemática de la doble identidad, es más en los jóvenes en relación a los padres o en relación...?*

R: Hay varias tendencias. Yo conozco, bueno, de origen musulmán se podría decir, o árabe, gente que se ha, digamos, asimilado a la cultura dominante, ¿no?, de una manera absolutamente perfecta porque ha abandonado de alguna manera su..., su cultura. Hay gente contraria, que ha hecho todo lo contrario, desconectar de la sociedad y crear guetos y crear comunitarismo, ¿no? Y... y lo que yo..., mi tesis es que yo puedo ser musulmán, ir a mi mezquita, rezar con... y tal, y puedo tener una vida social plena. Es decir, no hay ninguna contradicción en vivir en un espacio que no sea islámico, para mí es absurdo pensarlo”. [E.1, chico, de origen sirio, 25 años].

El proceso de construcción identitaria en los ejemplos observados tanto con Muhammad como con Âkil se desarrolla, por lo tanto, en el proceso del “contexto diario”, que aquí entendemos según Teresa de Lauretis (1992) como,

“proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originario en él) esas relaciones —materiales, económicas e interpersonales— que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas, El proceso es continuo, y su final inalcanzable o diariamente nuevo” (De Lauretis, 1992: 253).

Por lo tanto, la textualización²¹⁵ de la identidad de estos jóvenes como producto etnográfico acabaría fijando un proceso que por su misma naturaleza procesual no debería ser fijado sin ser traicionado.

²¹⁵ Los conceptos de “textura” y “densidad” cultural nos permiten entender el mundo del sentido común empleado por los actores en términos de un entramado de significaciones culturales complejas que se estructura en diferentes capas significativas de diferentes órdenes de significados que necesitan ser manejados para poder dar sentido y actuar en consecuencia. El sentido común empleado por los actores sociales en sus vidas diarias viene entendido entonces en términos de sistema cultural (Geertz, 1983), dado por hecho por parte de los actores sociales que dentro de ello interactúan «hasta nuevo aviso» diría Schütz, o sea “hasta que no surja una nueva experiencia que no puede ser incorporada al marco de referencia hasta entonces incuestionado” (Schütz, 2008: 91). Clifford Geertz en este sentido nos proporciona un concepto de cultura: “entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera casual acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (Geertz, 2003: 27). El proceso de textualización en términos de “descripción densa” que justifica la comprensión de diferentes órdenes simbólicos que intervienen en las posibles significaciones de la acción contextual viene a ser criticada por James Clifford, entre otros, por perder la dimensión dialógica y procesual de la interacción social: “Textualization” is understood as a prerequisite to interpretation, the constitution of Dilthey’s “fixed expressions”. It is the process through which unwritten behavior, speech, beliefs, oral tradition or ritual, come to be marked as a corpus, a potentially meaningful ensemble separated out from an immediate discursive or performative situation. In the moment of textualization this meaningful corpus assumes a more or less stable relation to a context, and we are familiar with the

En el mundo de la vida cotidiana, según Dal Lago, “la idea típicamente sociológica que la sociedad sea algo homogéneo entra en crisis de inmediato” y eso porque, “los mundos sociales son plurales porque plurales son, en sus caracterizaciones, las relaciones y las representaciones que se forman en el interior de dichos mundos” (Dal Lago, en Giambalvo, 2003: 5)²¹⁶.

Si los mundos son múltiples y múltiples son las maneras de habitarlos más que el intento de textualización de una parcela de la «realidad social» parece oportuno utilizar la experiencia etnográfica para trazar “texturas sociales” que los sujetos en sus vidas diarias cruzan, construyen y redefinen constantemente en sus «realidades sociales» articuladas y complejas. La experiencia cotidiana no es más objeto de “descripción densa” sino punto privilegiado de observación para poder comprender el proceso de construcción identitario como algo fluido, no lineal, contradictorio. Como especifica Avtar Brah “la experiencia se revela como espacio de debate: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujeto diferentes y diferenciales” (Brah, 2011: 145).

Como se verá, las “texturas sociales” no describen un lugar o un contexto determinado ni tampoco unos mundos simbólicos cerrados, sino que se refieren al modo de habitarlos por parte de los jóvenes de modo diacrónico y sincrónico a la vez. Por lo tanto tienen que ser pensadas como ejemplos de procesos contextuales de interrelación cotidiana donde los jóvenes codifican y recodifican de continuo tanto los lugares como los contextos de interacción gracias a la interconexión performativa de diferentes significaciones posibles, interconectadas entre mundos simbólicos distintos.

En el flujo de la vida diaria, las “texturas sociales” se viven y desarrollan desde el sentimiento, la emocionalidad o la empatía donde olores, colores, modos de estar, maneras de vestir, entredichos, chistes, dobles sentidos etc. se encuentran, desencuentran e interrogan de continuo. De esa forma, los primeros instrumentos del observador son sus sentidos (la vista, el sentido, el tacto, el olfato y el gusto), que le permiten un aprendizaje

end result of this process in much of what counts as ethnographic thick description” (Clifford, 2003: 131). Por ese motivo, sigue el antropólogo, “Interpretative anthropology, by viewing cultures as assemblages of texts, loosely and sometimes contradictorily united, and by highlighting the inventive poesis at work in all collective representations, has contributed significantly to the defamiliarization of ethnographic authority” (Clifford, 2003: 131).

²¹⁶ “L’idea tipicamente sociologica che la società sia qualcosa di omogeneo entra immediatamente in crisi [...] i mondi sociali sono plurimi perché sono plurime, nelle loro caratterizzazioni, le relazioni e le rappresentazioni che si costruiscono all’interno di quei mondi”

global, “espontáneo” a veces inconsciente, como bien resumen Marc Augé y Jean-Paul Colleyn,

“Sin duda, la eficacia del trabajo de campo no reside tanto en la investigación consciente y activa como en un aprendizaje espontáneo. Por eso, aunque sea importante preocuparse de la metodología, no se aprende en los libros. Cuando nos hemos sumergido en una cultura distinta a la nuestra, ésta nos informa y nos forma mucho más de lo que nuestra memoria consiente y organizada nos deja creer” (Augé y Colleyn, 2006: 88).

La etnografía es una manera general de observar el mundo que se concreta en la especificidad de cada investigación. Siguiendo con Dal Lago, “la etnografía, más que un método canónico de hacer investigación social, es una modalidad de inmersión en el mundo social; una inmersión literal, en el sentido de que la etnografía pretende el conocimiento desde el interior con todas sus aporías y todas las incongruencias que esto conlleva” (Dal Lago en Giambalvo, 2003: 4)²¹⁷.

Recapitulando, para poder comprender los procesos de construcción identitaria de los jóvenes en sus vidas diarias se necesita, por tanto, desarrollar un método de investigación que permita englobar en la reflexión científica las “aporías” y las “consecuencias” del conocimiento inductivo, producto de las interrelaciones cotidianas y contextuales expeditas a lado de los jóvenes en sus mundos diarios. En la posterior textualización del análisis, al no poder utilizar únicamente el lenguaje común para plegarse a los requisitos de la objetivación científica ni tampoco únicamente el lenguaje científico para poder mantener la “subjetividad” de la investigación, el método etnográfico debe explicitarse por medio del diálogo entre ambos lenguajes, y a partir de ahí desde la reflexión entre conocimiento inductivo y conocimiento deductivo desarrollar el análisis y la teorización.

Frente a las certidumbres y objetivaciones proporcionadas por el “diseño de investigación”, a menudo recogidos en los manuales de sociología como forma de anticipar y minimizar problemas durante el proceso de investigación, el método que se propone aquí se fundamenta precisamente en sus límites y contradicciones encontrados a lo largo de la investigación.

²¹⁷ “L’etnografia, più che essere un metodo canonico di ricerca sociale, è una modalità d’immersione nel mondo sociale; immersione letterale, nel senso che l’etnografia pretende la conoscenza dall’interno, con tutte le aporie e tutte le conseguenze che ciò comporta”.

En el “diseño de investigación” clásico se suele empezar por unas preguntas y unas hipótesis de partida y de allí, desde la teorización, se va desarrollando la sucesiva reflexión deductiva (objetivos, marco teórico-metodológico, etc.), una reflexión que encuentra en la exclusión del observador y su subjetividad del mismo proceso un sustento clave de su pretensión “objetiva”.

Aquí, por lo contrario, el punto de partida es más una curiosidad, un querer comprender a los jóvenes, empezando por acercarse y conocerles; y por lo tanto una experiencia “intersubjetiva” de investigación. La subjetividad del observador deviene el punto de partida de la reflexión científica y necesita ser explicitado a lo largo del proceso. En el método por el que aquí se opta la misma investigación empieza en el momento de la experiencia inductiva, subjetiva y localizada del investigador, que en paralelo la va reflexionando deductivamente para volver a la experiencia de campo en curso. La etnografía se hace por lo tanto haciéndola, de ahí que cada etnografía requiera describir su método de investigación. Siguiendo a Clifford Geertz,

“Como experiencia personal la investigación etnográfica consiste en lanzarnos a una desalentadora aventura cuyo éxito sólo se vislumbra a lo lejos; tratar de formular las bases en que uno imagina, siempre con excesos, haber encontrado apoyo, es aquello en que consiste el escrito antropológico como empeño científico. No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce” (Geertz, 2003: 27).

Y, para poder “conversar” con ellos, el primer paso es conocerles, con lo que llegamos al *dónde* de la etnografía.

4.1.2 Dónde encontrar a los jóvenes musulmanes españoles y el campo de investigación

Decidido a encontrar a los jóvenes musulmanes en “carne y hueso” el primer problema de la reflexión etnográfica ha sido el *dónde* buscarlos: ¿presentarse en una institución religiosa o en alguna asociación como investigador?, ¿utilizar contactos en la universidad (mi mundo de referencia) para encontrar primero estudiantes musulmanes? ¿Utilizar las redes sociales para preguntar en grupos virtuales?

Era diciembre de 2010 y había estallado en Túnez la que dará vida a la posteriormente llamada “Primavera Árabe” y una amiga musulmana, que había conocido en una investigación precedente, me comentó que algunos jóvenes musulmanes, pertenecientes a diferentes asociaciones, se iban sumando a las primeras manifestaciones de protesta delante de la embajada tunecina en Madrid.

Es así que me encontré con varios jóvenes y un grupo de chicas muy activas, muchas de las cuales me acompañarán a lo largo de toda la etnografía. Estos primeros encuentros se irán estrechando en las siguientes manifestaciones de protesta delante de las embajadas de Libia o Egipto.

Participando en diferentes acciones como la primera, crecía la confianza entre los manifestantes, y se iban uniendo jóvenes musulmanes, algunos de ellos pertenecientes a algunas asociaciones. De ese modo, pude empezar a intercambiar contactos en Facebook (hoy en día casi un sustituto del número telefónico entre gente joven), tanto con chicas y chicos musulmanes como con activistas de diferentes asociaciones en defensa de los derechos humanos y del “No a la guerra”²¹⁸. Es así, que en este primer momento, decido participar directamente, inscribiéndome en una asociación, en la organización de un colectivo que tenía como fin coordinar todas las asociaciones españolas que quisieran sumarse en una macro-manifestación bajo el lema del “No a la guerra”. Esto me permitió poder crear contactos entre la futura asociación que, como se verá más tarde, fundaremos con algunos de estos jóvenes y sectores del asociacionismo social madrileño.

A medianos de 2011, poco después del inicio de las revueltas en Siria, los diferentes contactos y la colaboración con representantes de varias asociaciones de jóvenes musulmanes y no musulmanes permiten que se organice una primera sentada permanente frente de la embajada siria en Madrid y que se convoque un acto de protesta todos los domingos que se materializará en una tienda de campaña para guardar las provisiones de los manifestantes, una mesa para recoger firmas pidiendo la expulsión del embajador sirio y varias pancartas extendidas por todo el espacio ocupado delante de la embajada.

Semana tras semana, la presencia y participación directa de jóvenes fue en aumento, a pesar de que su presencia en la embajada podría haber sido un serio problema para

²¹⁸ Lema que unía todas las protestas que se escucharon en las calles en 2003, en rechazo al apoyo del gobierno español a la nueva guerra en Irak que el gobierno estadounidense planeaba iniciar como parte de su estrategia de “lucha internacional contra el terror”.

familiares o amigos que residían en Siria²¹⁹. Esta situación de peligro favorecerá la solidaridad entre jóvenes de orígenes diferentes, como marroquíes, palestinos, egipcios o tunecinos, y de españoles no musulmanes que se irán sumando a la protesta. La presencia de los jóvenes, y sobre todo de las jóvenes, adquiere una importancia determinante, y crear grupo, “hacer piña” [chica de origen marroquí, 18 años], romperá con el miedo de los padres y la comunidad inmigrada siria asentada en Madrid que, poco a poco, empezará a participar siempre en número reciente en las concentraciones del domingo.

De ese modo, las sentadas se convirtieron en una cita concreta, bien organizadas (con música, bailes y hasta conferencias directas con los sirios participantes en las revueltas en Siria) que llegó a reunir a más de cien personas cada domingo durante tres años consecutivos.

Desde este momento el uso de las redes sociales -y en particular Facebook entre los jóvenes- se desvelará fundamental. Las dificultades encontradas para gestionar la acción de un grupo de manifestantes cada vez mayor nos llevó a organizar unas primeras reuniones presenciales donde poder debatir tanto la organización interna de estas protestas como la posible puesta en marcha de una nueva iniciativa que poco a poco fue tomando cuerpo. Así se aprobó la formación de un primer grupo en Facebook donde poder mejorar la gestión y el desarrollo colectivo. En poco tiempo se decidió formar subcomisiones (por medio de grupos Facebook cerrados) con el fin de ocuparse de las diferentes necesidades encontradas. Las primeras fueron las del equipo técnico y gestión, la de tesorería, la de difusión de eventos, la de contacto con prensa y medios de comunicación y la de estructura.

Durante las manifestaciones del domingo empezaron a conformarse toda una serie de rituales colectivos que permitieron fortalecer y desarrollar las relaciones internas del grupo. Tanto la necesidad de preparar el espacio en frente de la embajada (montar pancartas, banderas, escribir manifiestos, ocuparse del equipo de sonido, etc.), como la necesidad de desmontarlo al final de cada manifestación²²⁰ se traduce en un desayuno colectivo en un bar a lado de la embajada y en una comida en un restaurante turco cercano

²¹⁹ Por ejemplo, hasta la expulsión del embajador hemos comprobado cómo se han ido tomando fotos desde las ventanas de la embajada y en varios casos se atacaron las páginas Facebook de la futura Asociación de Ayuda al Pueblo Sirio. Estos sucesos fueron denunciados públicamente tanto en los medios de comunicación como en sede policial.

²²⁰ Aunque la sentada permanente continuase, para evitar su desalojo acordamos con las fuerzas policiales desmontar la tienda y dejar solo una bandera y una silla de modo simbólico por el resto de la semana.

al final de cada manifestación. Las comidas, en particular, se transforman de pronto en una cita muy concurrida en la que se reflexionaba colectivamente sobre lo sucedido durante la manifestación de la mañana y se debatía de modo abierto sobre qué hacer en el futuro.

Es en uno de estos momentos ritualizados cuando se decide colectivamente utilizar la red virtual de los distintos grupos en Facebook ya existentes para crear una asociación de ayuda humanitaria más formal. Las modalidades de funcionamiento de las mismas redes sociales, como se verá más adelante, que se caracterizan por un acceso directo y participativo al debate virtual, nos llevará así, a la formación de la Asociación de Ayuda al Pueblo Sirio (AAPS ²²¹).

Se empezó por crear una página Facebook abierta, donde poder publicar libremente todo tipo de información, propaganda y sugerir actividades. Toda/os los miembros podrían proponer ideas y todas y todos tenían el mismo peso a la hora de votar democráticamente su aceptación o rechazo²²². Cada vez que se decidía empezar con determinadas actividades se iba creando un nuevo grupo cerrado en Facebook, cuyos participantes tenían que encargarse de su organización y coordinación. De ese modo las actividades e iniciativas se fueron multiplicando y su participación terminó involucrando cada vez a más voluntarios en torno a diversos grupos de trabajo.

Así se formaron, por ejemplo, “Difusión y Propaganda”, que, entre otras, se dedicaba a actividades de sensibilización ciudadana como *flashmobs* en espacios públicos o actividades para recaudar de fondos para su posterior envío a Siria; “Contactos”, que

²²¹ La AAPS sigue aún activa en 2017 y como asociación humanitaria como se declara en su página Facebook “La Asociación de Apoyo al Pueblo Sirio nace en el verano de 2011 al calor de las manifestaciones en contra de la dictadura siria que en Madrid se venían sucediendo desde marzo. Se forma la primera asociación de sirios en España provocada por la necesidad de apoyo moral y material a los que en esos momentos protestaban dentro de Siria por un futuro mejor. Desde el principio, aunque claramente la organización toma partido, defiende y apoya el movimiento revolucionario en Siria que se originó desde mediados de marzo de 2011, se deja claro de que la misma es de carácter apolítico y que no pretende tomar partido por facciones, etnias, religiones o otras distinciones más allá de las que separan a los que luchan por la libertad y los que continúan apoyando la dictadura. Integrada principalmente por sirios e hispano-sirios es significativo el hecho de contar con miembros y simpatizantes de diversas procedencias, Italia, Marruecos, Alemania, Irán...y por supuesto españoles. Esto se debe al carácter humanitario de la asociación y a que siempre ha sido fiel a la razón de su creación, dedicarse exclusivamente a las actividades que ayuden al pueblo sirio a alcanzar sus legítimas aspiraciones. Dichas actividades empezaron con manifestaciones, acampadas, sentadas y fueron poco a poco aumentando su espectro hasta llegar a hacer bicicletadas, charlas, exposiciones, reuniones con agentes sociales, con políticos y actos benéficos. El mayor avance en el desarrollo de actividades se dio con el establecimiento de la 1º Campaña de Ayuda Humanitaria, en donde se pasó de pedir ayuda a las instituciones a organizar nosotros mismos el envío de material humanitario (ropa, medicinas y material médico)” accesible en <https://www.facebook.com/AsociacionAAPS/>, [último acceso 15/08/2016].

²²² Se describirán más adelante ejemplos de enfrentamientos internos a la asociación como externos a ella. Muy a menudo eventos o situaciones vividas durante las manifestaciones *offline* venían a ser ampliamente y a veces animadamente debatidas en el espacio *online* de las redes sociales.

gestionaba las colaboraciones con otras asociaciones como Amnistía Internacional, diferentes grupos político-sociales “pro-Palestina” u otras asociaciones de la política española, “Ayuda humanitaria”, que gestionaba las campañas de recogida, almacenamiento y envío de todo tipo de material a Siria, como alimentos, ropa, cubiertas, juegos para niños, medicamentos, etc. y “Cultura²²³” que organizaba charlas, debates y conferencias tanto en el mundo universitario como en las diferentes organizaciones cívico-sociales españolas que estaban buscando información directa sobre el tema.

²²³ Fue en este espacio donde participé activamente en su gestión y desarrollo de este grupo concreto. La idea inicial era la de conseguir entrar en el debate público, empezando por las universidades, charlas y debates en colectivos cívicos o políticos interesados en profundizar en el tema. De allí decidimos montar una comisión de estudio colectivo que pudiera promover diferentes formas y formatos de participación posible para cada contexto. Por ejemplo, para entrar en las universidades y escuelas públicas se necesitaba crear una charla adaptada al modelo conferencia. Por ello se necesitó englobar la perspectiva histórica, social, económica y política de Siria, apostando para ello por el estudio colectivo orientado a la difusión cultural. Por otro lado, en relación a los colectivos socio-políticos se necesitó formular un discurso desde el activismo político actual más orientado a encontrar aliados en las reivindicaciones activistas. Sigo aún sorprendiéndome al recordar sus impresionantes ganas de trabajar en equipo y aunque nunca anteriormente habían participado directamente en este tipo de actividades se consiguió en poco tiempo una respuesta importante en la sociedad, desvelando así una actitud y unas capacidades adaptativas fundamentales.

ILUSTRACIÓN I: Actividades de sensibilización ciudadana



ILUSTRACIÓN II: Colaboración con otros colectivos



ILUSTRACIÓN III: Recogida y envío de ayuda humanitaria

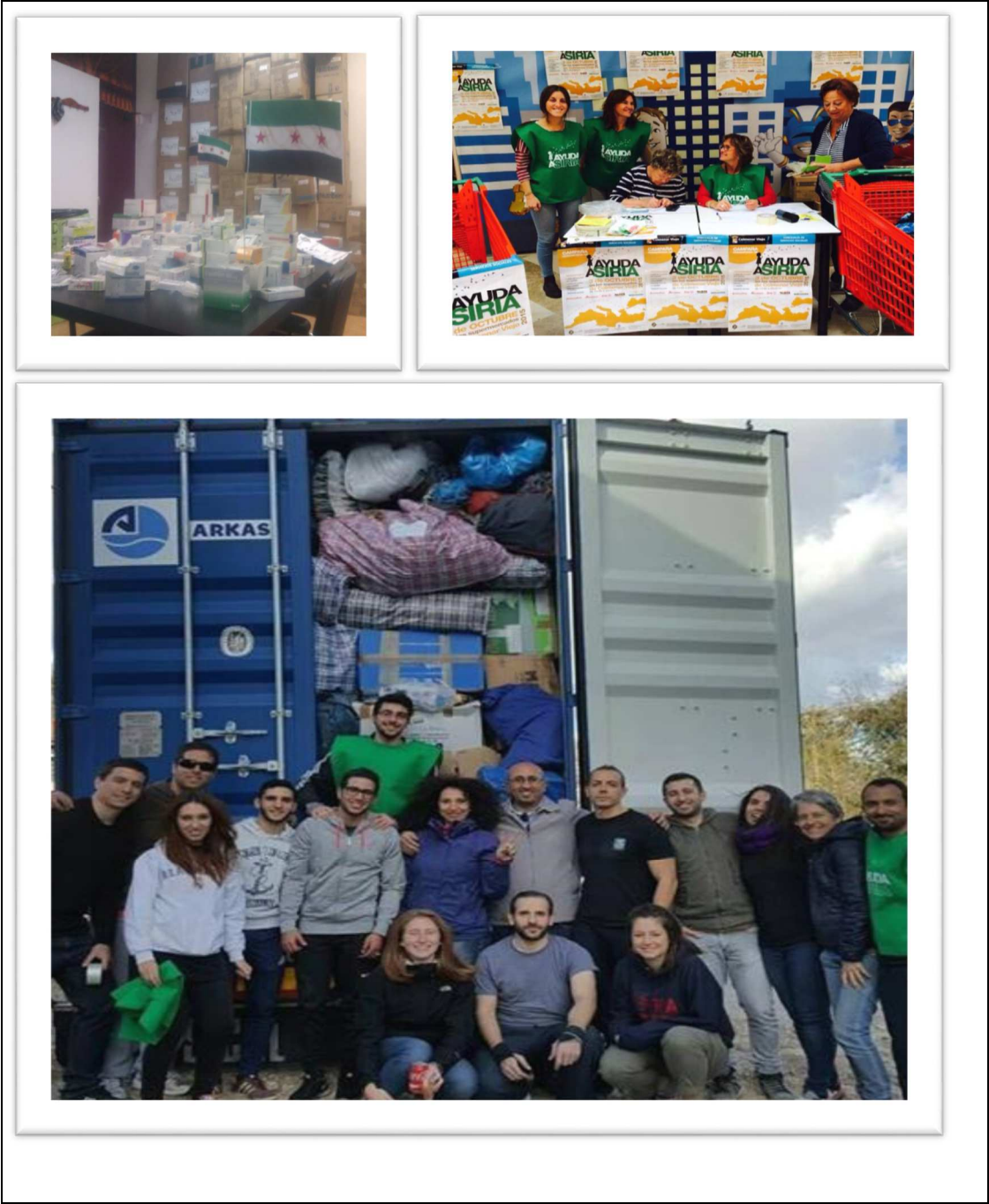


ILUSTRACIÓN IV: Divulgación cultural y social



La creciente capacidad organizativa y el mayor número de participantes nos llevó a decidimos por convocar una primera gran manifestación en Madrid que pudiera reunir al mayor número posible de personas que cumpliendo con creces las expectativas de quienes la convocamos nos llevó a seguir con estos tipos de actividades.

Gracias a la colaboración entre diferentes grupos de jóvenes activistas en otras ciudades de España empezaron a conformarse diferentes iniciativas similares a la vivida en Madrid. En particular, los estrechos vínculos de amistad entre jóvenes musulmanes de Barcelona, Valencia y Sevilla fueron dando paso a una colaboración creciente y ayuda recíproca.

En mayo de 2011 con la ocupación permanente de la Plaza Sol en Madrid por parte del movimiento 15M, los contactos y experiencias pasadas con el mundo del activismo madrileño permitieron estrechar unas relaciones, cada vez más directas y de participación en la ola de protesta colectiva.

En un primer momento empezaron a aparecer en las manifestaciones pro-Siria lemas y pancartas característicos del movimiento de los *indignados*. Mientras los contactos y acercamiento con el movimiento seguía avanzando. En fechas siguientes, varias manifestaciones del movimiento 15M coincidieron y se solidarizaron con las manifestaciones dominicales ante la embajada siria, situada a una distancia corta de la Puerta del Sol.

Finalmente, se decidió montar un espacio estable en la Puerta del Sol y así involucrarnos directamente con los diferentes grupos que en su conjunto formaban el más amplio movimiento social, lo que permitió poder organizar actividades conjuntas en la plaza.

A partir de 2014, la indiferencia generalizada —tanto nacional como internacional— y las recientes barbaries que han seguido cometiéndose en Siria han acabado con las esperanzas y los sueños de gran parte de este grupo de jóvenes que decidieron terminar con las concentraciones y actividades de sensibilización ciudadana para concentrarse principalmente en la ayuda humanitaria.

Pensar cada etnografía como una manera particular de estar en el mundo, una inmersión total en las realidades sociales observadas, implica perderse por la telaraña de las vicisitudes cotidianas de unos mundos poco familiares. La crisis del observador participante es una crisis doble ya que por un lado relativiza la existencia de sus propios mundos y por otro encuentra nuevas y estimulantes realidades subjetivas y colectivas. Es

lo diferente, lo ajeno a lo familiar, que acaba por atrapar la reflexividad de quien hace etnografía tanto en relación o explicación con lo que tenía como con lo que va aprendiendo.

En una etnografía el campo de investigación se amplía hasta englobar al mundo del mismo etnógrafo. Con el pasar de los años, cuanto más directa se hace su implicación, mayor es el cambio en sus rutinas y rituales al tiempo que sus obviedades pasadas necesitan ser justificadas y replanteadas. La metamorfosis personal vivida a lo largo de estos seis años de investigación ha sido tal que volver a algún espacio concreto se hace imposible porque lo que se ha vivido en un “allí” se queda contigo para siempre. En este trabajo el “allí” de la investigación, estando “aquí”, es un lugar que no tiene vuelta.

De todas formas, en una etnografía no solo pueden existir diferentes maneras etnográficas de “estar” en el mundo sino también diferentes mundos sociales pueden estar en la misma etnografía. La narración de las páginas precedentes, es una de las posibles narraciones etnográficas vivida a lo largo de esta investigación²²⁴.

Como se verá, la necesidad de profundizar en diferentes contextos de investigación me llevó a ampliar la observación participante a otros contextos socio-culturales: una mezquita, la primera formación de una asociación de jóvenes musulmanes en redes sociales, o la red de interrelaciones de amistad y compañerismo entre jóvenes musulmanes y árabes no musulmanes.

Algunos de los jóvenes me han conocido desde el principio gracias a mi implicación durante estos años en la “causa siria” mientras que otros me han conocido con otros roles sociales construidos en otros contextos de interacción.

La experiencia de campo con los jóvenes por lo tanto no remite a un contexto concreto sino que se va construyendo gracias a las diferentes experiencias diarias de estar en los diferentes mundos sociales compartidos con los jóvenes. La experiencia de tomar un buen desayuno andaluz con varios jóvenes en un bar después de una carrera de 5 kilómetros para recaudar fondos es muy distinta a la de encontrarse con los mismos jóvenes el viernes después del rezo delante de una mezquita en presencia de toda la comunidad.

²²⁴ Hubiese sido posible utilizar esta experiencia etnográfica concreta, el “activista” para estudiar otros temas como por ejemplo el asociacionismo arabo-inmigrado, la evolución de los movimientos sociales, o las consecuencias de la primavera árabe en España etc. Es la selección del científico la que permite representar científicamente una determinada parcela de realidad pero en la etnografía las realidades sociales se multiplican y diferencian.

Es la cotidianidad del estar al lado de los sujetos de investigación a traducirse en campo de observación; un campo que, por lo tanto, no puede ser mapeado o limitado espacio-geográficamente ya que está formado por la red de relaciones que se van tejiendo entre los diferentes mundos y que de ese modo entran en la investigación.

La traducción etnográfica de dicha red se centra y justifica por lo tanto desde la consideración de que también es una reconstrucción arbitraria, fruto de una selección consciente del investigador como bien resume Mitchell:

“La red de relaciones personales existe en situación, en el sentido que el observador, desde la totalidad de las conexiones potenciales, selecciona solo aquellas que son activadas y utilizadas por el actor en un momento concreto, y que el observador considera significativas para el problema que quiere abordar” (Mitchell, citado en Piselli, 1995: LXX)²²⁵.

En el mismo sentido, Srinivas y Bèteille describen cómo los sujetos particulares están insertos en todo un entramado de relaciones múltiples y pluri-estratificadas y gracias a los objetivos analíticos un aspecto de la relación puede, por medio de un proceso intelectual, ser abstracto y puesto en relación con las acciones y el comportamiento de otros grupos de individuos conectados entre sí en relaciones similares. Desde el conjunto de estas relaciones abstractas se puede construir un modelo en términos de estructura o grupos (Srinivas-Bèteille, 1964, citado en Piselli, 1995: 11).

La construcción de una red parcial, permite según Piselli la selección de “contenidos de tipo normativos”, que se reenvía “a aquel elemento de la relación entre dos individuos que se refiere a sus expectativas reciprocas causada por alguna característica o atributo que el otro pueda poseer” (Piselli, 1995: 16)²²⁶. La red parcial fundamenta entonces en las “percepciones del actor que el observador utiliza para abstraer del comportamiento del actor aquellos aspectos importantes para su análisis. Estas categorías perceptivas existen como esquemas de referencia para evaluar el comportamiento de las personas en situaciones apropiadas” (Piselli, 1995: 12)²²⁷. En coherencia con las “construcciones de segundo orden” a las que se refiere Schütz, sigue Piselli, “la abstracción inicial tiene que

²²⁵ “Il network personale esiste situazionalmente, nel senso che l’osservatore, dell’insieme totale dei legami potenziali, percepisce solo quei legami che sono attivati e sono usati dall’attore in un momento particolare, e che l’osservatore considera significativi per il problema che intende affrontare”.

²²⁶ “Quell’aspetto della relazione tra due individui che si riferisce alle loro aspettative reciproche a causa di qualche caratteristica o attributo sociale che l’altro può possedere”.

²²⁷ “Percezioni dell’attore che l’osservatore usa per astrarre, dal comportamento dell’attore, quegli aspetti che sono importanti per la sua analisi. Queste categorie percettive esistono come schemi di riferimento per valutare il comportamento delle persone nelle situazioni appropriate”.

ser siempre desarrollada en relación a los contenidos de las redes de relaciones y las abstracciones de nivel más elevado tienen que ser construidas desde la red parcial así obtenida” (Piselli, 1995: 24)²²⁸.

Los jóvenes musulmanes son muchas otras cosas más que musulmanes pero en esta etnografía como se viene planteando desde la introducción, la red social que se pretende analizar viene a ser reconstruida según el ya mencionado concepto *simmeliamo* de religiosidad (Simmel, 2002: 40): un proceso de construcción identitario activo, múltiple y complejo del que el sentir individual religioso no está exento.

Frente a las visiones que siguen intentando hacer una categorización de formas religiosas determinadas, la religiosidad viene a plantearse como una identidad que fluye entre y a través de espacios sociales y culturales distintos, de las diferentes “texturas” sociales. Esto permite, por ejemplo, poder observar cómo los jóvenes a menudo reinterpretan momentos o espacios “religiosos” según sus propias necesidades sociales como por ejemplo organizar picnics colectivos para la ruptura del Ramadán y así poder “escaquearse” de la mezquita y poder compartir un momento de socialización más autónomo. O por lo contrario, organizarse para ver colectivamente los partidos de la *Champions League* o de los “clásicos” entre Barcelona-Real Madrid en la mezquita garantizando una mayor afluencia de jóvenes a cambio de suspender las clases de árabe y cultura islámica.

La etnografía permite seguir los procesos y estrategias puestas en marcha por los jóvenes en sus vidas diarias y en relación al *cómo* se han ido observando dichos procesos y estrategias.

Debe quedar claro que el *dónde* se ha encontrado a los jóvenes permite desvelar cómo el azar y la casualidad han sido determinantes en este primer momento y cómo estas primeras relaciones han permitido entrar en el fluir de los acontecimientos contextuales de la vida diaria; con sus limitaciones y sus oportunidades. Como se verá, postular que la etnografía se “hace” haciéndola significa traducir las experiencias vividas por casualidad o por azar en reflexión deductiva a-posteriori que permita la adopción de estrategias y

²²⁸ “L’astrazione iniziale deve sempre essere fatta in base ai contenuti dei legami network e le astrazioni di livello più elevato devono essere costruite dal network parziale così ottenuto”.

tácticas etnográficas sucesivas y, así, poder profundizar en ellas según una lógica que de ese modo se va construyendo, mientras se participa haciéndola.

4.1.3 El cómo relacionarnos con los jóvenes: el método etnográfico y las “preguntas de investigación”

Localizados los jóvenes en “en carne y hueso”, el primer problema práctico que afrontar ha sido *cómo* relacionarse con ellos. El hecho de que el grupo más numeroso estuviera compuesto en su mayoría por chicas provocó al inicio algunas “incomprensiones” socio-emocionales en mi relación cara a cara con ellas. No solo por la dificultad presupuesta de tener que presentarse como hombre, blanco, italiano (y por lo tanto extranjero), no musulmán, investigador universitario que quiere estudiar a unas mujeres, cuyos padres tienen orígenes diferentes, españolas y musulmanas; sino también por mi completa falta de conocimiento práctico en el modo de relacionarme con estas jóvenes. En la experiencia directa, en el campo, yo mismo me he convertido de inmediato en un “extraño sociológico” (Santamaría, 2002b: 29).

No es posible saber si por azar o por casualidad mi ser “extraño” a sus ojos y la cámara de fotos que llevaba conmigo, al contrario de lo que esperaba, suscitó en estas chicas desde el principio una gran curiosidad e interés. Ellas también estaban recopilando material audiovisual y aunque no sabían bien por qué, actuaban como grupo de amigas que había decidido movilizarse en apoyo a las revueltas. Querían difundir en las redes sociales lo que estaba pasando y por ello empezaban también a tener contacto con diferentes asociaciones aglutinadas en torno al “No a la guerra” que estaban en las manifestaciones²²⁹. Estaban muy interesadas por mi trabajo y conocían otras personas que habían trabajado en “cosas” similares. Por ello, se dejaron fotografiar sin problema y me demostraron toda su disponibilidad para participar en la investigación, hasta el punto que algunas de ellas se propusieron como voluntarias para hacer entrevistas cuando yo aún no había dicho nada sobre el tema.

Por otro lado, la extrañeza del etnógrafo no es únicamente una condición intrínseca a su situación biográfica, a su simpatía o antipatía inicial (que de todos modos ayuda), sino

²²⁹ De ahí, como se ha visto, mi decisión de participar directamente en la formación de una plataforma del “No a la guerra” que me permitiera ampliar mi red relacional y seguir los puentes creados entre la gente joven.

que remite a una forma concreta de actuar del actor-investigador en unos mundos sociales cuando menos parcialmente diferentes a los suyos. Para Schütz, el “extraño” es aquel que no conociendo las rutinas y los dados por sentados del nuevo grupo con el cual quiere relacionarse, se mueve desde la torpeza y las incomprensiones iniciales; le falta el acervo de “conocimiento a mano” que los actores observados utilizan en sus mundos sociales diarios (Schütz, 2003, 2008).

En el mundo de la vida cotidiana el flujo social no descansa ni reflexiona nunca sobre sí mismo y el fluir de las relaciones sociales se re-construye de continuo durante la relación. La práctica etnográfica, se genera también por medio de dicho flujo constante y continuo que es la relación del actor-investigador con las personas que participan en su investigación aunque la experiencia etnográfica viene a poder ser reflexionada después de su desarrollo; como recuerda Schütz:

“al no tener ningún Aquí dentro del mundo social, el especialista en ciencias sociales no organiza este mundo en capas que lo tienen como centro. Nunca puede entrar, como asociado, en una pauta de interacción con unos de los actores de la escena social, sin abandonar, al menos temporariamente, su actitud científica. El observador participante o trabajador de campo establece contacto con el grupo estudiado como un hombre entre sus semejantes; solo su sistema de significatividades, que le sirve como esquema para seleccionar e interpretar, está determinado por la actitud científica, que abandona temporariamente para reasumirla luego” (Schütz, 2008: 65).

Actuar como uno más entre sus semejantes significa aprender las pautas de comportamiento que los sujetos de investigación emplea en sus cotidianidades. En este proceso de aprendizaje el actor-investigador necesita poner en cuestión, temporariamente, también sus propias rutinas y sus mundos simbólicos si quiere habitar los mundos y las rutinas de aquellos a quienes pretende observar.

Desde los primeros contactos con jóvenes españolas musulmanas, empecé a notar algo extraño en el momento de presentarnos; su rigidez corporal y en algunos casos su intento de esquivar mi saludo con dos besos en la mejilla me provocaba una sensación de calor en el estómago, sonrojo y cierta parálisis. Un vértigo cognitivo derivado de la pérdida momentánea del significado de la acción y del temor al ridículo de meter la pata. En el nivel de la relación cara a cara, lo que entró en crisis fueron mis sistemas culturales comunes, mis estereotipos, mis esquemas pre-conceptuales y mis códigos comunicativos de referencia, ya que no contemplaban la relación directa y concreta con el “otro”. Parafraseando a Goffman, la incapacidad del saber “estar” en la interacción del etnógrafo

se traduce en una continua ruptura de la interacción misma (la “pérdida de cara”), y a su vez provoca los necesarios reajustes en el marco socio-cultural dentro del cual se desarrolla la interacción (como son, por ejemplo, las justificaciones sucesivas que el mismo etnógrafo o alguien por él tienen que dar al resto de los participantes en la interacción para que esta pueda seguir adelante). Lo emocional y, en concreto, sentirse “fuera de lugar” se revelan así unos grandes aliados ya que van señalizando todas aquellas incomprensiones socio-culturales que intervienen en la relación con el otro.

Como describe Marinella Sclavi:

“las emociones no nos aportan información sobre lo que vemos, sino sobre como miramos. Nos dicen algo sobre los marcos sociales y culturales que utilizamos para interpretar el mundo. [...] Las emociones [...] son el medio a través del cual las costumbres perceptivo-valóricas que damos por hechas se manifiestan a la conciencia”²³⁰ (Sclavi, 2003: 35)²³¹.

La experiencia del actor-investigador se fundamenta en el sentimiento que provoca la sensación del sentirse “fuera de lugar”, donde son la emocionalidad y el sentimiento del sentirse “diferente” al “otro” y no la fría racionalidad del querer describirlo lo que moviliza su acción cognoscente. Es desde la “incomodidad”, la incoherencia y los malentendidos como se va reconstruyendo un sentido común compartido con los demás actores:

“para quien la práctica, la experiencia de campo provoca una doble pero beneficiosa incomodidad. En primer lugar una incomodidad material, que permite lo que sería «una vida normal». Y, en segundo lugar, una incomodidad más arriesgada, la de verse obligado a rasgar el tejido de hábitos e ideas preconcebidas que le protegía hasta entonces. La diferencia entre el pensador de cámara y el investigador de campo es que este último se ha sentido personalmente modificado por la experiencia” (Augé y Colleyn, 2006: 94).

Cada “incomodidad” que el actor-investigador experimenta a partir de su propia incompetencia cultural necesita ser reflexionada a posteriori y así poder ser superada en las interacciones contextuales sucesivas. De ese modo, la experiencia compartida en la interacción entre investigador y participantes permite un acercamiento progresivo al acervo de «conocimiento a mano» significativo que caracteriza el mundo social de los

²³⁰ Por matrices perceptivo-valorativas o marcos de interacción se entiende el conjunto de posibilidades que damos por hecho dentro de los cuales nuestros comportamientos diarios, nuestras rutinas cotidianas se inscriben, y que dependen de nuestro sistema cultural.

²³¹ “Le emozioni ci danno informazioni non su cosa vediamo, ma su come guardiamo. Ci dicono qualcosa sulle cornici sociali e culturali che usiamo per interpretare il mondo [...] Le emozioni [...] sono il modo con il quale le abitudini percettivo-valutative che diamo per scontate si manifestano alla coscienza”.

sujetos en co-interacción con él²³². La división entre su rol como investigador observador y actor social sumergido en la interacción, su ser copartícipe y distanciado a la vez (Gobo, 2003), no puede desvelarse en el momento mismo de la interacción ya que esta marca el proceso de significación contextual según la distribución de los roles sociales que cada uno de los interactuantes asume en su relación con los demás. Sólo en el momento de la reflexión a posteriori es posible traducir los malentendidos de la interrelación, los silencios embarazosos, las emociones provocadas por “sentirse fuera de lugar” en situaciones significativas para su trabajo de investigación que, tras el movimiento reflexivo, se vuelven centrales en el desarrollo del aprendizaje investigador. El etnógrafo aprende progresivamente el “cómo” relacionarse con los demás actores y este aprendizaje se transforma en un sentimiento de familiaridad progresiva.

Volviendo a mi inicial “incomodidad” experimentada a la hora del saludarme con las chicas, la reflexión posterior sobre mi incompreensión emocional se transforma en “curiosidad investigadora” que requería profundizar en ella. Gracias a unas primeras entrevistas, voy descubriendo como la “incomodidad” cultural vivida en primera persona no remite solo a mi relación particular con ellas sino que es vivido de modo general por parte de varias jóvenes musulmanas con su entorno social:

R: “Por ejemplo, lo típico aquí en España es dar dos besos, y si eres un chico... pues mira, yo lo siento mucho pero estas son mis ideologías y... o bien o bien ¿sabes? Entonces igual que ellos entienden eso, pues tú tienes que entender otra serie de cosas...”

P.1: *¿Tipo? Por ejemplo, eso, ¿cómo afrontas que te llega el chico y va a darte dos besos?*

R: El problema es que intentas hacer el Matrix, o sea... [Risas].

P.1: *¿Sí? [Risas].*

P.2: [Risas].

R: Intentas hacer como..., que no. Pues intentas apartarte un poco y explicarle. El chico se va a poner todo rojo, lo pasa mal, lo pasas tú mal. Y..., y... bueno, luego ya

²³² Si desde el enfoque antropológico el etnógrafo va adquiriendo un “saber por familiarización o por impregnación, un saber que apenas si aflora a la conciencia, pero que se traduce en la sensación íntima de conocer el guion de los acontecimientos que se desarrollan a nuestro alrededor” (Augé y Colleyn, 2006: 88), desde la fenomenología el investigador entra y sale de continuo de los distintos mundos vividos por los investigados y por lo tanto puede construir un saber por reflexión o comparación entre distintas experiencias vividas a lo largo de la etnografía. La reflexión del etnógrafo sobre sus incompreensiones socio-culturales le permite planificar una estrategia investigadora para profundizar en dichas incompreensiones y así poder seguir las diferentes significaciones que por ejemplo un mismo símbolo o una determinada pauta comportamental culturalmente marcados adquieren en diferentes contextos de interacción y por consiguiente poder comprender cuando diferentes significaciones posibles aparecen en un mismo contexto de interacción.

lo entiende ¿vale? Pero sí, ha habido alguna vez que se te lanza encima que dices “Joder, colega. Es que no ha dado tiempo ni a decirte ni hola”. O sea, entonces esto ya no has podido evitarlo pero siempre intentas evitarlo. Y se los explicas “Ah, pues mira, es que yo soy musulmana y tal”, “es que..., que raro ver eso..., no sé qué y tal” [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

En esa misma dirección se expresan Amal y Bashira hablando sobre diferencias culturales:

P: *¿Culturales o religiosas?*

R.1: ¡Hombre! Muchas veces, cuando por ejemplo se trata de que alguien va a darte dos besos o darte la mano, pues es en plan como... Les dices, “Perdona, es que yo no saludo” Se te quedan mirando como... “eres un bicho”,

R.2: ¡Ah, para mí esto es muy difícil!

P: *¿Ah, sí?, ¿con los chicos españoles no musulmanes?*

R.1: Sí...

R.2: Es muy difícil para mí. Yo tengo mucho miedo, digo... “¡Ay! Es un chico, por Dios”. Y de hecho, con mis amigas es..., con mi excompañeras que estudiábamos en clase, siempre cuando me decían: “Oye, ¿te podría presentar a mi novio?”, yo les decía: “Oye, tú sabes que no saludo, ¿vale? Así que dile antes de que sea esta situación”. Entonces casi todas ya me conocen y mis amigas van y dicen: “Oye, que esta no tal” y lo respetan. Esto genial pero gente ajena con la cual no tengo contacto...” [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años, y E. 5.2, chica, siria llegada a España a los 15, 20 años].

Poco a poco, diferentes significaciones y prácticas sociales compartidas por parte de los jóvenes empiezan a poder ser organizadas bajo una misma lógica “racional” de investigación dando así forma a unas “intuiciones investigadoras”.

La reflexión sobre el significado de “hacer el matrix” o de parecer un “bicho” nos permite trasladarnos desde una descripción estática y fija de las culturas²³³ a la comprensión de la interrelación entre mundos simbólicos distintos dentro de una misma cultura donde las acciones sociales adquieren sentidos múltiples y complejos ya que están interconectados con distintos órdenes significativos que no se reducen al estrictamente religioso.

²³³ Como ya visto en el capítulo tercero, los diferentes enfoques sobre jóvenes musulmanes —como el migratorio, securitario, idealtípico— suelen identificar determinadas incomprensiones socio-culturales en términos de “tradicionalismo” y por ello como barreras culturales para su posible integración. La prohibición de todo contacto físico entre hombres y mujeres (pero también, por ejemplo, las prohibiciones con respecto a la alimentación y el alcohol, llevar el pañuelo, cubrirse gran parte del cuerpo, abstinencia sexual pre-matrimonial, etc.) se interpretan de manera simplista como férreo respeto a un precepto religioso o a una cultura determinada, siendo así pensados y presentados como elementos culturales que identifican el apego de los jóvenes a “su” cultura minoritaria; opuestos a la “nuestra”.

Avanzando en la etnografía y en paralelo a la creciente relación de amistad con varias jóvenes, las formas del saludarme se iban haciendo más complejas, cambiando en relación a los diferentes contextos de interacción en los que nos encontrábamos: en algunos casos me saludaban con dos besos, en otros solo con un apretón de manos y en otros con una posición rígida y evitando todo tipo de contacto. Además, durante las sentadas permanentes, en frente de la embajada de Siria, empecé a notar como la presencia o ausencia de la comunidad de los padres marcaba un cambio importante a la hora del relacionarse los y las jóvenes musulmanes. Cuando nos encontrábamos entre jóvenes las relaciones entre unos y otras se desarrollaban de forma fluida y espontánea, pero a medida que iban llegando los mayores se iba produciendo una progresiva rigidez y aumentaba la división espacial²³⁴.

En las entrevistas posteriores fui viendo cómo el espacio generado alrededor de las actividades por la “causa siria” había provocado ciertos cambios en el modo de relacionarse algunos jóvenes de la comunidad:

P: *¿Y... crees que lo que ha pasado con las revoluciones ahora [referido a la experiencia activista] ha cambiado o influido en algo en las relaciones entre los chicos y las chicas aquí, musulmanes?*

R: Si, a ver, es que... aquí hay un comportamiento que no es del todo correcto entre los chicos y las chicas musulmanes. O sea, ya no estamos hablando de ente musulmanes y españoles, estamos hablando de... los musulmanes entre nosotros. Que nosotros estamos atados por un retraso cultural que nos tiene agarrado desde el fondo de la piscina y no nos deja salir. Esa cultura árabe, que es una cultura realmente asquerosa, que es una cultura que está podrida dentro ¿no? y que nos mantiene así y que se entremezcla con el Islam y... y acaba con la gente aturdida ¿comprendes? Sí, tenemos estos aspectos culturales que son asquerosos y que la revolución ha contribuido por tirar absolutamente ¿comprendes? Si es a eso que te referías...

P: *¿Por ejemplo?*

R: Por ejemplo... no sé, como explicártelo... Por ejemplo que antes (de la revolución) es típico árabe que los chicos y las chicas no se mezclan, ni hablan entre ellos y es algo que en Islam no existe, ¿comprendes? Que es típico de..., yo que sé, el distanciamiento ya intrínseco de que no pueden estar juntos, no pueden hablar, no pueden tal y esto es cuestión de la misma cultura árabe ¿comprendes? Entonces ahora la revolución nos obliga a volver a este acto humano, a esta interacción que la cultura nos limitaba ¿comprendes? Que es algo muy enriquecedor. [E. 19, chico, de origen sirio, 24 años].

²³⁴ En particular, durante las manifestaciones del domingo, a las cuales solían acudir la mayor cantidad de gente, se generaba una separación más rígida entre un espacio ocupado por hombres y otro por mujeres.

O como cuenta Sarita:

P2: *¿Crees que es cuestión de la religión?*

R: No, es cuestión de las personas que hablan porque tienen la idea de que si una chica está hablando con un chico entonces hay algo entre ellos, no sé por qué. Entonces, pues eso, o que esa chica no está bien educada o...

P2: *¿Entonces tus amigos chicos...?*

R: [Risas], ¿amigos chicos? Antes pues no tenía amigos chicos, ahora pues a lo mejor sí hay amigos chicos, pero... Incluso también mi familia cambió, eh. Antes era como que “No hables con chicos, no sé qué”. También esa idea, pero ahora pues le digo a mi madre sí es que estoy hablando con este chico que estamos hablando de la revolución, de no sé qué y lo toma normal, [Risas], normal, [Risas]” [E. 17, chica, de origen sirio, 22 años].

Los procesos socio-culturales que estructuran las posibles significaciones del sentirse o parecer un “bicho raro” no parecen ser reducibles únicamente a unas causas externas a los jóvenes entendidos como colectivo o minoría homogénea. Más allá de las posibles identificaciones en términos de luchas reivindicativas entre mayoría y minoría cultural o entre una “cultura tradicional” de los padres y una “cultura diaspórica” de los hijos, parece que el proceso de construcción identitario se despliega en una complejidad simbólica contextualizada. La construcción identitaria no puede reducirse por lo tanto a una mera reacción generalizada a una visión externa concreta sino que responde a una reflexión más amplia y compleja de los propios jóvenes, con todas sus dudas, incertidumbres y contrasentidos. Así, por ejemplo, lo relata Zamir, charlando acerca del grupo de chicas encontrado al comienzo de esta etnografía y en abierta crítica a un determinado control social que identifica con la comunidad de una mezquita concreta:

P: *Ah, ¿tú conocías ya a...?*

R: Bueno, yo conozco... Bueno, a Bushra y a Faridah, por ejemplo, los conocía [de la mezquita]. A mucha gente ya la conocía, pero a muchas chicas de esas [*se refiere a un grupo de chicas que frecuentan la mezquita*] me ha sorprendido la relación con ellas. En el sentido de que yo a ellas..., porque como sé cómo piensan y tal, las tenía tanto respeto que ni las saludaba, ¿sabes? Y era así un problema mío, era un problema mío más que suyo porque de hecho ellas ahora..., hombre, me saludan, me dan la mano y tal y me preguntan: “¿Y qué tal?, y no sé qué, y...” O sea, hasta bromas y tal. A mí esto me ha chocado, te digo la verdad, ¿sabes?

P: *¿Ah sí, por qué?*

R: No lo pensaba así. Pues no, porque yo las tenía como bichos raros, como súper religiosas.

P: *¿Ah sí, tú lo veías esto?*

R: Sí, yo las veía así, pero es verdad que me he equivocado, ¿sabes?

P: *Pero... ¿todo lo que está pasando con la coordinadora (la creación de la Asociación por Siria), la experiencia esta, ¿no? ¿está cambiando un poco..., ves que cambia algo en la relación entre jóvenes musulmanes, por ejemplo, o...?*

R: Yo creo que sí. O sea, sobre todo para las chicas ha sido una bendición, ha sido una bendición. [E. 3, joven, origen sirio, 26 años].

La imposibilidad de trazar una visión homogénea en la actitud o en el modo de relacionarse de los jóvenes me llevó entonces a ampliar el campo de observación para poder seguir los cambios y las diferenciaciones relacionales según los diferentes contextos observados. Es así como, después de dos años de “activismo”, decidí empezar a frecuentar la mezquita más conocida por estos jóvenes y, posteriormente, siguiendo el mismo método de investigación, a desarrollar una observación no participante en las redes sociales.

La investigación etnográfica se desarrolla por lo tanto en términos de trabajo en proceso a lo largo del cual las diferentes temáticas abordadas en el análisis se han ido construyendo gracias a la reflexión sobre las diferentes “incomodidades” provocadas por el encuentro con lo “diferente”. Avanzando en la investigación, las diferentes cuestiones que fueron emergiendo en los primeros encuentros, se fueron profundizando en los encuentros sucesivos permitiendo así una mayor comprensión de las distintas dinámicas que entran en juego en sus significaciones posibles. La experiencia etnográfica es una experiencia de vida a lo largo de la cual el investigador, guiado por una constante reflexividad sobre su propia posición y por la continua puesta en cuestión de las diferentes incomodidades vividas, se deja transportar por los eventos más que intentar sujetarlos a unos esquemas analíticos-descriptivos pre-establecidos. Solo después de haber vivido “como entre sus semejantes” el investigador puede pensar sobre el cómo piensan aquellos a quienes investiga:

“Las construcciones de las ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones elaboradas por quienes actúan en la escena de lo social, cuya conducta debe observar y explicar el especialista en ciencias sociales de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia” (Schütz, 2008: 80 [1962]).

Por lo tanto es a partir de la experiencia etnográfica en curso desde donde se construye la sucesiva teorización de “segundo grado”. Es la reflexión, como se ha visto, sobre las

diferentes “intuiciones investigadoras” perseguidas a lo largo de la etnografía lo que permitirá ir conformando sucesivas “intuiciones científicas”. Por ejemplo, el modo diferente de relacionarse entre hombres y mujeres, la presencia o ausencia de “la comunidad musulmana”, la gestión de diferentes pautas comportamentales en relación a diferentes contextos de interacción, o la necesidad de un cambio colectivamente vivido se traducen en la “intuición científica” que identifica la existencia de un proceso colectivo de construcción identitaria en curso. Las diferencias en la forma de relacionarse hombres y mujeres, como se verá, cuando son colectivamente definidos, adquieren una dimensión central en la reivindicación de espacios colectivos más libres e independientes que no sólo permiten cuestionar las desigualdades de género sino que promueven toda una reapropiación contextual de la propia independencia como jóvenes, musulmanes y españoles.

Es en este “segundo grado” de organización científica, el orden deductivo, donde la reflexión sobre la “intuición científica” permite construir unas “hipótesis de investigación” que, aunque siempre re-construcciones artificiosas de la realidad, han ido emergiendo en el contexto inductivo de investigación. Unas “hipótesis de investigación” que se fundamentan en unas dinámicas socio-culturales vividas junto a los jóvenes y no como construcciones deductivas sobre lo que alguien había dicho previamente sobre ellos.

A esta altura de la investigación y en este marco, no tendría mucho sentido hacerse preguntas sobre su ser o no ser españoles, su nivel de integración o intentar adivinar su posible radicalización. A diferencia de las divisiones entre mayoría y minorías, cultura autóctona y cultura en diáspora, Occidente y Oriente, la relación de los y las jóvenes con su entorno social se establece desde su perspectiva subjetiva y por lo tanto situada y contextual. Los jóvenes habitan y se mueven dentro de una cultura, que perciben como propia, aunque formada por diferentes mundos simbólicos coexistentes y, a veces, paralelos.

Lo que parece tener un mayor interés en virtud de lo vivido con los jóvenes españoles musulmanes es por lo tanto preguntarse qué cambios están experimentando por sí mismos, cómo reaccionan a su sociedad y en ella o cómo se ven y cómo se proyectan hacia el futuro.

4.2 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

4.2.1 *Prácticas y estrategias etnográficas*

La consideración de la investigación como un proceso se traduce tanto en la práctica etnográfica como en la elección y utilización de las técnicas de investigación empleadas, en tanto que estrategias y recursos que el etnógrafo va necesitando en su proceso de conocer. El empleo de las primeras técnicas de investigación responde al criterio de reflexión inductiva, con el fin de ir profundizando en las primeras “intuiciones investigadoras”. La reflexión sucesiva que permite la organización de las “intuiciones investigadoras” en “intuiciones científicas” así creadas guían las siguientes decisiones de orden metodológico, que esta vez empiezan a seguir la lógica organizada de la investigación. De ese modo, el manejo de las técnicas de investigación se amplía y diversifica a lo largo de la investigación según las necesidades percibidas.

En esta etnografía, las “intuiciones investigadoras” en torno a los diferentes modos de relacionarse de los jóvenes musulmanes españoles en función de los distintos contextos de interacción me llevó, como se ha visto, a ampliar progresivamente los espacios de observación. Así, a principios de 2012, gracias a la activación de los contactos establecidos con varios jóvenes involucrados en la causa siria, decido apuntarme a un curso de árabe y, posteriormente, a otro de religión islámica en la misma mezquita que había sido más mencionada por los jóvenes que iba conociendo. En poco tiempo, me encontré frecuentando el centro cultural islámico entre tres y cuatro días a la semana, ya que mis tareas de estudiante de árabe y de cultura islámica se cruzaban con el activismo llevado a cabo por unos jóvenes que frecuentaban la mezquita y, posteriormente, porque me sentía atraído por un ambiente que me resultó siempre familiar y acogedor²³⁵.

La etnografía se hace así multisituada al transitar entre y a través de los espacios de interacción y, por lo tanto, más apropiada para “examinar la circulación de significados culturales, objetos, e identidades en un tiempo-espacio difusos” (Marcus 1995: 96), aunque el recurso a diferentes métodos y estrategias de investigación no siempre es una mera elección racional del investigador en función de sus progresos en la reflexión

²³⁵ La experiencia en la mezquita se reveló desde el principio un cambio radical en el modo de relacionarse y tratarse que hasta entonces había conocido y como se verá más adelante, de pronto, me encontré formando parte de una comunidad donde lo formal es familiar y lo familiar se hace formal.

investigadora. En el mundo de la vida real, tanto la posibilidad de emplear una u otra técnica como su desarrollo depende también de los diferentes contextos socio-relacionales en los que se encuentra el investigador.

En la experiencia etnográfica relacionada con el activismo en favor de la “causa siria”, por ejemplo, el hecho de que la mayoría de actividades estuvieran destinadas a su difusión pública me permitió tomar apuntes y utilizar libremente cámara de fotos, grabadora y video. Unas herramientas importantes hasta el momento pero cuyo uso se reveló imposible en el centro cultural islámico donde mi rol de joven que se estaba acercando a la religión islámica venía a chocar con mi rol de investigador. En este sentido, si la observación descubierta es una elección del investigador que implica determinadas consecuencias (Gobo, 2003), por otro lado, la posibilidad de moverse y actuar como investigador depende también del contexto y el tipo de relaciones dentro de las cuales se mueve la investigación.

La etnografía multisituada permite entrar en mundos distintos y diferentes contextos pero dentro de un tiempo compartido, de modo que tanto las conexiones como los patrones culturales aprendidos en la experiencia etnográfica acumulada influyen en el modo de relacionarse en las otras experiencias.

Desde mi primer contacto con la mezquita, la mediación de algunos jóvenes que me conocían bien me confirió una imagen determinada a los ojos de la comunidad que dejaba en segundo plano el hecho de que fuera un investigador social que estaba allí para “observarlos”. Hacer una foto, sacar la grabadora durante una discusión o retirarse para tomar alguna nota etnográfica, algo que solía hacer durante las sentadas permanentes, adquiere dentro de la mezquita unos sentidos completamente distintos que no dependen únicamente del ser yo un “intruso” en la comunidad sino, por lo contrario, de haber sido aceptado como parte de ella tan pronto.

A diferencia de la experiencia etnográfica madurada a lo largo de mi activismo, donde la construcción de una trama de relaciones vinculantes se ha ido produciendo gradualmente y, por lo tanto, de un modo más gestionable, en la experiencia con la comunidad de la mezquita se instauró casi de inmediato un alto grado de involucración personal. De pronto me encontré con nuevos ritmos, rutinas y tareas ahora dictadas según las necesidades del nuevo contexto mientras los roles sociales del trabajo de campo empezaron a multiplicarse y sobreponer requiriendo así una creciente implicación personal.

Estamos a medianos de 2013 cuando me encontré con lo que Gobo define como el dilema clásico de la práctica etnográfica participativa: la de encontrar un equilibrio entre la “participación” y la “observación”, entre la “implicación” y el “distanciamiento” (Gobo, 2003).

Es en este momento cuando decidí dejarme fluir por completo en la experiencia etnográfica, lo que me llevó a una inmersión total en un mundo desconocido. Desde los cursos ya mencionados, el respeto de la práctica del rezo colectivo, la experiencia del Ramadán y otros rituales religiosos comunitarios mi participación en la vida de la mezquita se hizo más personal y emocional. Pasado el segundo año en la comunidad el grado de compromiso y participación se hicieron tales que empecé a preguntarme yo mismo acerca de mi posible conversión religiosa. Las dudas y crisis internas empezaron a manifestarse con aquellos cuya relación se iba estrechando siempre más y que solían acompañarme en mi proceso de aprendizaje de la religión islámica.

Fue así, que una noche a finales de 2014, me encontré charlando con un *Sheij* de la mezquita, una figura respetada y consultada en la comunidad por su sabiduría sobre la religión islámica. Aquella noche hablamos más de dos horas, un verdadero desahogo para mí, que me permitió emprender el proceso de distanciamiento necesario de una experiencia de vida que se había ido mucho más allá de ser una mera investigación de campo. Aquella noche terminó con la sentencia “tú eres más moro que los moros, hijo mío”, lo que me produjo una duda ética sobre hasta qué punto podía seguir con esto para poder volver atrás. Una duda dura, personal, íntima y a veces muy dolorosa que hace que, cuando se decide terminar con aquellos que te acogieron en su grupo como uno de ellos, el sentimiento de culpabilidad de estar traicionando es mucho más doloroso cuanto mejor te acogieron.

El equilibrio entre participación y distanciamiento no siempre es posible y en algunos casos gran parte de la información o conocimiento aprendidos gracias a la experiencia etnográfica se hacen inutilizables por el grado de implicación relacional bajo la cual dicha información o conocimiento han sido posibles.

Con el pasar del tiempo la red de amistades que iba tejiendo gracias al activismo y a mis constantes visitas la mezquita empezó a concretarse en espacios de encuentro de índole fundamentalmente lúdica y ociosa. En particular se creó un grupo de amigos formados por jóvenes españoles musulmanes y no-musulmanes y jóvenes inmigrados de diferentes

países que empezó a reunirse en comidas en casa, excursiones colectivas y salidas nocturnas.

Fue en este nuevo contexto donde los otros contextos de relación comenzaron a ser abiertamente criticados e incluso a veces ridiculizados. Retomando la metáfora goffmaniana de la vida como un teatro, estaríamos en una suerte de bastidores (*backstage*), pero que, además de prepararnos para actuar en el escenario (*stage*) de la vida cotidiana, permitía ponerlo en cuestión.

Es así como he podido llegar a participar de todo un mundo que hacía de trasfondo estructural a los demás mundos que iba conociendo a lo largo de la etnografía: los intentos de intromisión de países terceros, la difícil relación con el Estado según los diferentes gobiernos, los intentos de infiltración de los servicios secretos, “todo lo que se montó” después de los atentados del 11M, pero también las luchas políticas y económicas en el seno de la comunidad islámica, los enfrentamientos por el liderazgo, las campañas de deslegitimación y difamación, las envidias o las ayudas entre familias, etc. Un mundo fundamental para poder comprender las futuras dinámicas grupales puesta en marcha por parte de los jóvenes en una sociedad que demuestran conocer mucho más a fondo que cuanto se crean conocer los “especialistas” o quienes suelen opinar públicamente sobre los jóvenes musulmanes.

Un mundo que de todas formas no podrá ser narrado aquí directamente pues fue por así decirlo susurrado, entre lo trágico y las risas, en la confidencia de unas relaciones de amistad. Han sido los mismos jóvenes quienes me pidieron no utilizar gran parte de las informaciones confidenciales que me revelaban como a un amigo y un confidente, a veces desahogos de quien no se encuentra representado por los liderazgos actuales, tanto de la comunidad islámica como de otras.

Así, la reflexión sobre la “intuición científica” acerca del proceso de construcción identitario-colectivo me llevó a seguir buscando otros espacios de interacción donde las dinámicas de puesta en cuestión de ciertos liderazgos y controles institucionales entre diferentes actores de la comunidad islámica pudieran ser observadas desde otro ángulo.

A principio de 2013 decido activar mis contactos en las redes sociales para empezar una observación no participante en el llamado “ciberespacio”. Nuevamente, me encuentro con un mundo hacia entonces desconocido para mí; el espacio “virtual” donde gracias a la

investigación de Arturo Guerrero (2009, 2011, 2012), ya tenía claro que existía una “esfera pública virtual islámica hispanohablante”.

Entre las dos esferas, la *online* y la *offline*, no hay un reflejo directo ya que la primera “no reacciona como la esfera pública *offline*, sino que tiene sus propias dinámicas que la hacen distinta, no sólo por la participación de nuevos actores que no tienen presencia en el *offline*, sino porque presenta características que no se observan en el espacio público *offline*” (Guerrero 2012: 277).

La mayor libertad proporcionada por el uso de las redes sociales permite, y en particular entre los y las jóvenes, la puesta en cuestión colectiva y comunitaria de las tradicionales barreras socio-culturales que caracterizan el espacio *offline*. Las interconexiones entre ambas esferas juegan, como se verá, un papel importante en la construcción de una identidad colectiva y autóctona.

La etnografía virtual se concretó entre 2013 y 2015 en una observación casi diaria de la información circulante en dicha esfera, con particular atención a las redes sociales más populares, así como a sus usos y sus interconexiones con los encuentros copresenciales por parte de los jóvenes²³⁶.

Llegamos así a principio de 2016, cuando empiezo el proceso de textualización de este trabajo llegando, como se describe en el capítulo quinto, al análisis y resultados de la investigación.

En esta última parte de este capítulo se describirán las diferentes técnicas y estrategias de investigación puestas en marcha a lo largo de toda la etnografía creyendo con Dal Lago, que:

“la etnográfica no es únicamente irónica sino más bien es un saber falaz. No solo como punto de conocimiento que probablemente será superado el día después –en el fondo este es el sello de cada tipología de investigación; es falaz también porque los mismos mundos son reacios a dejarse conocer. Todo esto lleva al hecho de que la etnografía difícilmente puede ser teorizada. La etnografía se hace; se hace en el sentido de que si alguien quiere ocuparse de etnografía tiene que empezar con

²³⁶ Para un resumen de la observación participante véase anexo I

ensuciarse las manos con el mundo en sus aspectos diferentes, recurriendo a una multiplicidad heterogénea de métodos y estrategias” (Dal Lago, 2002:5)²³⁷.

4.2.2 *Notas etnográficas, fotos y grabaciones casuales*

A lo largo de la etnografía solía llevar conmigo una libreta donde ir tomando anotaciones y apuntes contextuales. Una vez en casa, dedicaba un tiempo a recomponer esas notas como reflexiones a-posteriori en torno a determinadas situaciones que de un modo u otro creía interesantes para el desarrollo de la investigación. Releyéndolas a la hora de escribir la tesis, la mayoría de ellas se refieren a momentos y situaciones de fuerte emocionalidad, donde aquella extraña y a veces desagradable situación del sentirse “fuera de lugar” impulsaba la consiguiente reflexión.

En la escritura de las notas he intentado atenerme a las indicaciones propuestas por Gobo (2003) que aconseja utilizar cuatro categorías²³⁸:

- Notas de observación: registro detallado de los eventos y las acciones observadas u oídas directamente, intentando describir los eventos en su esencialidad factual.
- Notas metodológicas: registro de las reflexiones e interrogantes sobre cómo remediar las inevitables dificultades que van surgiendo a lo largo del trabajo de campo.
- Notas teóricas: registro de acciones observadas que reenvían a conceptos, hipótesis o teorías.
- Notas emocionales: registro de sensaciones, sentimientos y relaciones personales provocadas por las situaciones concretas en las que se encuentra el investigador [Gobo 2003, 136].

Veamos algunos ejemplos:

²³⁷ “L’etnografia non è soltanto ironica ma è anche un sapere fallace. Non solo come tipo di conoscenza che probabilmente sarà superato il giorno dopo - in fondo questo è il marchio d’ogni tipo di ricerca; è fallace anche perché gli stessi mondi sono riluttanti a farsi conoscere. Tutto questo comporta il fatto che l’etnografia è difficilmente teorizzabile. L’etnografia la si fa: la si fa nel senso che se qualcuno vuole occuparsi di etnografia deve innanzitutto sporcarsi le mani col mondo nei suoi differenti aspetti, ricorrendo ad una molteplicità eterogenea di metodi e strategie”.

²³⁸ De ese modo ha sido posible construir un diario etnográfico. Su organización y escritura ha seguido los ritmos de la etnografía modificándose con el pasar del tiempo según las posibilidades y necesidades de cada momento. El diario se materializa en un fajo de libretas de apuntes desorganizados y densos, aunque el haber siempre puesto una fecha y haber seguido las etiquetas sugeridas por Gobo ha facilitado su consulta, análisis y reflexión.

- Nota de observación:

“Como de costumbre, llego con mucha anticipación a la concentración y así puedo tener el tiempo para desayunar con los compañeros después de ayudar en la organización de la manifestación. Nada más llegar me encuentro con Samer, Akram, Hammar y su hermano colgando las primeras pancartas y banderas; entre tanto, un poco más lejos, un grupito de cinco chicas de las que reconozco únicamente a Sarita, están montando la mesa y organizando las fichas para recoger firmas. Me acerco a ayudar a Samer e Akram que están intentando colgar una bandera muy larga entre dos árboles. De repente, dos jóvenes policías se acercan a las chicas y después de unas primeras palabras, una de ellas nos hace señas para que nos acerquemos. Es así que con la resignación de Samer, “joder, otra vez con los documentos, les parecemos moros, [Risas]” (hace tiempo muchos de los manifestantes habían sido registrados por motivos de seguridad según las fuerzas policiales) nos acercamos con la idea de tener que mostrar nuestros documentos de identificación. A diferencia de cuanto creíamos, los dos agentes estaban preguntando si habíamos tenido algún tipo de problemas y de cómo iba el curso de la protesta. Se entabló así una agradable conversación; los dos jóvenes se estaban aburriendo de estar en la camioneta de guardia (pocos días después del inicio de la sentada permanente se estableció un control de guardia continuada las veinticuatro horas al día a lado de la embajada que aún hoy sigue allí) y querían pasar un poco el tiempo. Uno de los dos, además, estaba frecuentando la Facultad de Ciencias Políticas y le interesaba mucho el tema del Islam en general. Los jóvenes participan animadamente, más exactamente las chicas ya que los chicos, como de costumbre, nos habíamos quedados en segunda línea. La charla se anima cuando el otro joven policía pregunta sobre el significado del velo; Sarita entonces empodera el debate, demostrando una actitud paciente y pedagógica empezando por explicar el significado personal y por ello no impuesto del pañuelo. En este momento uno de los dos policías se percata de mi grabadora escondida entre la correa de mi mochila que había encendido furtivamente. Con gran sorpresa e incredulidad los dos policías y entre las crecientes risas de los jóvenes se enteran de que soy un investigador italiano y que estoy haciendo una investigación etnográfica. Aunque entendieran (o no) mis intenciones, avaladas entre las risas y las burlas de los chavales, me pedían la grabadora para poder borrar toda la grabación.

En aquel momento un turista español con su cámara de fotos colgada que acababa de acercarse al grupito allí formado y por eso sin haberse entrado de mucho de lo sucedido, me toma por periodista y empieza a gritar defendiendo el derecho a grabar o fotografiar a los policías en espacio público; él se solidarizaba con la causa, fuera la que fuera, mientras amenaza con hacer una foto. La discusión empieza a animarse y entre la absurdidad y el surrealismo provocados por aquellas malinterpretaciones sucesivas decido pedir disculpas y borrar bajo control de uno de los policías todos los archivos de la grabadora”.

La burla entre los jóvenes acerca de lo sucedido sigue viva y vuelve una y otra vez como motivo de risas colectivas a lo largo de las largas y aburridas esperas durante la sentada.

- Nota Metodológica:

- 1) Guardar las grabaciones a diario!!!
 - 2) ¿renunciar a la grabadora? ¿preguntar siempre antes de emplearla?
- Nota Teórica:
 - 1) Imagen de extranjeros/ciudadanía
 - 2) Visión imagen determinada desde el externo y respuesta contextuales de los jóvenes.
 - Nota Emotiva:
 - 1) Pésima sensación. Me siento estúpido. Creo que me estoy pasando con la libertad de la investigación.
 - 2) Empiezo a involucrarme mucho, ¿demasiado? con los chicos.

Para tener un ejemplo del *modus operandi* en la etnografía, la reflexión sobre la nota teórica incluida más arriba me llevó, unos pocos días después de lo sucedido, a volver con Sarita sobre el tema. En concreto le pregunté sobre la relación con la policía, creyendo que su aparente manejo respondía a su experiencia como activista. Aquella pregunta les pareció curiosa, pues para ella era “natural” tener que contestar a la gente sobre su pañuelo. Desde la escuela y empezando por los propios profesores la extrañeza de llevar un pañuelo y hablar español la habían acostumbrado a tener que dar explicaciones. Me alertó de cómo la gran cantidad de comentarios y miradas provocan en algunas de sus amigas unas dificultades tales que acaban optando por no llevar el pañuelo. Ella, por lo contrario, ha decidido prevenir las preguntas de los demás. Para Sarita hablar del pañuelo como de la religión islámica se ha convertido en algo divertido, casi lo busca. No tiene ningún problema con ello. Como se ha ido mostrando a lo largo de la investigación, Sarita proporciona una imagen determinada de su rol como joven que como se verá empieza a difundirse entre los jóvenes más en general y a nivel colectivo; para Sarita hablar del Islam y darlo a conocer a tus vecinos no solo es bien visto dentro de la religión sino que es una obligación de todo buen ciudadano musulmán.

Por otro lado, la reflexión acerca de la nota metodológica y la nota emotiva tomadas como ejemplo más arriba me llevó a una mayor prudencia en el uso de la grabadora; tras aquella experiencia decidí emplearla en situaciones de confianza como los diferentes viajes en coche para participar en manifestaciones en otras ciudades, en algunos momentos de ocio a lo largo de las veladas en la Puerta del Sol, en algunas comidas entre conocidos. En

resumen, al multiplicarse y ampliarse las actividades pro-Siria pude utilizar con mayor libertad la cámara de fotos, lo que me llevó a comprar una cámara de video para ponerla a disposición del grupo. Una de las tareas específicas de una de las comisiones de la Asociación al Pueblo Sirio fue grabar y fotografiar las actividades para-difundirlas. La cámara de vídeo en particular se transformó en un juguete con el que experimentar y bromear entre nosotros.

4.2.3 Observación virtual²³⁹

De acuerdo con la concepción procesual de esta investigación, las competencias necesarias para desarrollar una observación en las redes sociales virtuales se ha ido adquiriendo de forma gradual y progresiva²⁴⁰.

Partiendo de los primeros contactos obtenidos en Facebook, conseguidos durante la etnografía presencial, las propias características de las redes facilitó ir ampliando el campo de la investigación. Así, la posibilidad de “solicitar la amistad” a “amigos de amigos” ha permitido extender el contacto con otros usuarios de Facebook, como bola de nieve, seleccionando a aquellos que tuvieran publicado en su “muro particular” algún tipo de información de contenido islámico y en lengua española. También, la búsqueda por nombres ha ayudado a hacer crecer los contactos con instituciones y asociaciones que ya conocía y entrar en contacto con grupos que existen únicamente en las redes sociales (como asociaciones o grupos que no tienen una sede formal en lo *offline*)

La totalidad de contactos en Facebook así creada, puede ser descrita en términos de “vínculos débiles” que ubican al investigador en una red relacional de red extensa entre diferentes usuarios (Granovetter, 1973, 1983) que de alguna manera están relacionados con el Islam español en la esfera online.

Cada usuario de la red, como todo individuo, tiene sus propias redes de relaciones particulares que, tanto en lo *offline* como en lo *online*, le ponen en contacto con diferentes

²³⁹ Gran parte de las reflexiones en este apartado y más en general en relación a las vinculaciones entre el espacio *offline* y el *online* se deben a la colaboración en un proyecto de investigación en el Taller de Estudios Internacionales y Mediterráneos (TEIM). En particular las ideas de Arturo Guerrero, pionero en estos estudios, me han sido fundamentales para dichas reflexiones, parte de las cuales han sido publicadas en Madonia (2014).

²⁴⁰ Como también la profundización en las múltiples direcciones permitidas por el uso de las redes sociales: “como [en] la posibilidad de exploración reflexiva del cómo es utilizado Internet; como un medio para un compromiso más profundo y conversaciones con otros usuarios de Internet; como una manera de desarrollar una lectura más enriquecedora de las prácticas que conducen a la producción y al consumo de los artefactos virtuales” (Hine, 2000: 55). Véase también Markham (2004).

mundos sociales. La extensión de la red, su forma, así como los contenidos relacionales que esa puede transmitir, están a disposición de los individuos y de sus estrategias de adaptación (Bagnasco, 1999: 83). La creación de una “red parcial” depende, como se ha visto, de la elección del investigador, que se centrará sólo en aquellos vínculos activados por parte de los actores en un momento particular y que son considerados significativos en virtud del problema que se quiere afrontar (Piselli, 1997, 2001). En este caso, se ha preferido realizar el análisis no sólo en los espacios de discusión vinculados con temáticas religiosas en sentido estricto, sino que se han tenido en cuenta todo tipo de informaciones y debates que de alguna manera estuvieran relacionados con la condición de ser musulmán en un contexto minoritario. Interrogarse sobre la relación entre religión y ciberespacio significa entonces cuestionarse las nuevas oportunidades experienciales de la propia espiritualidad a nivel subjetivo (religiosidad) en el mundo virtual y cómo estas nuevas experiencias con lo religioso, y a través de ello, se enfrentan, se funden o generan nuevas fuerzas sociales y dinámicas objetivadoras (religión), que en el mundo *offline* siguen simbolizadas por las instituciones religiosas tradicionales.

Las características mismas del medio resultaron fundamentales en el desarrollo de la etnografía virtual. Cada página de Facebook tiene un “muro general” donde es posible observar todas las publicaciones que va haciendo su administrador. Además las publicaciones realizadas por parte de mis “amigos” en otras páginas de Facebook van apareciendo en mi página particular, conectándome así con toda la información generada por mis contactos. Se perfiló entonces una “esfera pública virtual” que me permitió monitorear las diferentes discusiones, debates y enfrentamientos que en ella se han ido generando a lo largo de la investigación y desvelar un sentido mucho más profundo de los usos de Internet y de las vías en que las relaciones locales dan forma a su uso como tecnología y como contexto cultural (Hine, 2000: 59).

Obtenida una red particular, a través de la función “amigos en común”, fue posible comprobar cómo muchos de mis contactos estaban interconectados entre sí y con toda una red de diferentes páginas Facebook referentes tanto a instituciones o asociaciones ya existentes en la esfera *offline* como, como decíamos, con otros grupos virtuales.

Más allá de los diferentes perfiles o visiones del Islam delineados en las páginas Facebook de cada grupo o individuo, lo que me interesa observar es cómo las características del este canal de comunicación transforman dichas páginas en lugares de interacción colectiva

donde los usuarios pueden relacionarse directamente con el contenido informativo publicado. Las mismas modalidades de uso de las redes sociales permiten diferentes grados de interacción, como la posibilidad de poner un sintético “me gusta” sobre el material publicado, aportar un comentario o llegar a entablar largas y complejas discusiones.

A modo de ejemplo, vamos a analizar el desarrollo típico de una discusión en las redes sociales. En este caso se trata de un debate relativo a la posibilidad de que las mujeres dirijan la oración en las mezquitas, una temática que nos remite a un tema más amplio, como son las prescripciones religiosas relativas a las relaciones entre hombres y mujeres. Un primer internauta publica en el “muro” de su página de Facebook un primer “post”²⁴¹:

Ali²⁴²: “Opinión jurídica de Muhyiddin Ibn Arabi de Murcia (1165-1240), el gran maestro andalusí, apoyando la licitud de que la mujer dirija las oraciones ante hombres y mujeres. El fragmento pertenece a su obra cumbre, *Al-Futuhāt al-Makkiyya*: “Algunos mantienen que el imamato de una mujer es absolutamente lícito, tanto ante hombres como ante mujeres, y yo comparto esta opinión. Otros sólo lo juzgan lícito ante mujeres, sin que haya hombres presentes. El Profeta (*saws*)²⁴³ afirmó la perfección de ciertas mujeres como lo hizo de la de ciertos hombres, aunque fuera mayor el número de estos últimos que la alcanzaron. Se puede considerar esta perfección como *nubuwwa*²⁴⁴ o como imamato. Consecuentemente, el imamato de una mujer es válido, y no se debe hacer caso a quien se oponga a ello sin pruebas. *Al-Futuhāt al-Makkiyya*, Tomo I, p. 447” [Converso].

Los primeros comentarios publicados en respuesta a dicha información suelen ser opiniones personales que cada usuario tiene en relación al argumento:

Aisha: “¿Y desde cuándo rezan juntos (en la misma fila) hombres y mujeres? Creo que ya nos estamos pasando... Las cosas son como son y no porque cambien los tiempos debemos cambiar lo que está estricto. Comparto la opinión de que una mujer puede ser imam dependiendo de las circunstancias... pero que recen tíos juntos no. Aun rezando marido y mujer nunca se reza en la misma línea hombres y mujeres juntos” [Joven musulmana].

Yusef: “Ali, si yo me pongo a rezar detrás de una mujer y mi mente la desvía el shaytan, ¿mi Salat²⁴⁵ es válida o tengo que hacerla de nuevo a solas? Detrás de una

²⁴¹ Por respeto de la privacidad de los usuarios de Facebook se ha preferido utilizar pseudónimos. Además, a efectos de interpretación de los fragmentos seleccionados se ha considerado tanto el género como las categorías de análisis abordadas obteniendo de esa manera cuatro grupos: Converso, Conversa, Joven musulmán, Joven musulmana.

²⁴² Primera publicación 16/12/2012, última publicación 31/01/2013. Ha tenido 170 “me gusta”. Ha sido compartido por otros 47 usuarios y ha tenido 826 comentarios.

²⁴³ *Saws* está por Alla Allahu Alayhi wa sallam, en español Que la paz y bendición de Allah sea con él.

²⁴⁴ “Profetismo”.

²⁴⁵ “Rezo”.

mujer no está prohibido rezar [pero] hay un riesgo para los hombres de mente frágil” [Converso].

Abad: “Si tu mente se desvía hacia shaytan es responsabilidad TUYA y no de la mujer. ¿Acaso la mujer responderá por tus acciones? Dejen de echarle la culpa a las mujeres de la debilidad de los hombres. Cada uno tiene su hiyab y cada uno debe cuidar personalmente de él” [Conversa].

Ali: “He realizado la Salat muchas veces detrás o al lado de mujeres. Uno se centra en Al-lâh, y no en el sexo de la persona que dirige la Salat. Hay que tener la mente muy, pero que muy frágil (como dice Yusef) para pensar en eso en esa situación” [Converso].

Aisha: “No hablo de debilidad. Hablo de lo que es y punto. O sea, como ya dije antes, aunque recen marido y mujer juntos nunca es la misma fila. Así lo dijo y nos recalca Allah. También hay motivos de peso para que una mujer lleve el hiyab (por ejemplo) y no se le dan tantas vueltas. Lo que quiero decir, es que no siempre debemos buscarle las 4 patas al gato. “Hago esto porque Allah me lo pide ¿Por qué? Porque así lo pide y punto”. Las mujeres y los hombres jamás rezan en la misma línea. Queremos cambiar lo escrito porque cambian los tiempos *astaghfirullah*²⁴⁶. Preferiría vivir en los tiempos del profeta porque la modernidad es nuestra debilidad” [Joven musulmana].

En un segundo momento, las diferentes posturas adoptadas en relación al tema debatido necesitan ser legitimadas a través de la aportación de fuentes religiosas ya que, como hemos afirmado, la estructura horizontal de las redes sociales no permite el reconocimiento social de un “experto” particular capaz de imponer una determinada visión sobre los demás:

Abad: “¿Dónde lo dice Allah? Disculpen mi ignorancia pero ¿en qué Aleya?, porque es el Corán la palabra de Allah, ¿verdad?” [Conversa].

Ali: “Vaya, Aisha. ¿Puedes decirme dónde dice Allah eso que tú dices que dice?” [Converso].

[...]

Aisha: “Ah, ¿lo digo yo? ¿Me podéis decir por favor en que Mezquita rezan juntos hombres y mujeres? Hay gente así, qué pena. *Fi Amanillah*²⁴⁷ me niego a seguir en este debate indebatible, absurdo” [Joven musulmana].

Abad: “Pues la cuestión es bien fácil: Si Allah lo dice debe estar en el Corán. Los imames no son Allah, los Hadices nos son el Corán. La pregunta es simple a contestar: Si es palabra de Allah, ¿dónde lo dice el Corán? ¿Confundes los Hadices con el Corán y el Imam de la Mezquita con Allah?” [Conversa].

Aisha: “Hadiz citado por el profeta s.w.s.: “Las mejores filas para los hombres son las primeras y las peores para ellos las últimas. Las mejores filas para las mujeres son las últimas y las peores para ellas las primeras”. Salvo ocasiones en las que es

²⁴⁶ “Pido perdón a Dios”.

²⁴⁷ “Que Allah te guarde, adiós”.

inevitable como el *Hajj*²⁴⁸, es perdonable. Pero solo si es por olvido, nunca conscientemente. Allah también dice: “Temed a Allah escuchadle y obedeced” Corán 64:16. También el profeta s.w.z. “Allah ha perdonado a los miembros de mi Ummah lo que hayan cometido por error o por olvido u obligación” (Ibn Mayah) [Joven musulmana].

[...]

Abad: “¿Cómo se relaciona la Aleya 64:16 con el Hadiz citado? No es por molestar pero lamentablemente nos hemos acostumbrados a memorizar sin razonar. Leer no es sólo leer, hay que razonar y pensar como una cosa se relaciona con la otra. Por eso el Corán dice tantas veces ¿es que no razonan? ¿Es que no meditan? No hay por qué enojarse. Todo ejercicio de entendimiento de la palabra de Allah es bueno, por eso vuelvo a preguntar: ¿Cuál es la relación entre el Hadiz y la Aleya citada?” [Conversa].

A menudo, la progresiva inclusión de nuevos usuarios en la discusión desvía el debate originario hacia otras temáticas relacionadas con el tema:

Fátima: “Sinceramente no entiendo esto ¿Qué se pretende al mezclarse, ser más modernos? Creo que a la mayoría de mujeres nos incomoda tener un hombre, no Mahoma, tan cerca, tanto en la Mezquita como en el autobús o en cualquier otro lugar” [Conversa].

Abad: “La mayoría de las mujeres vive en la realidad de un mundo mixto y sabe que todos somos seres humanos y no depredadores” [Conversa].

[...]

Fátima: “Abad, ojalá fuera así, pero tristemente ese mundo no existe. Me da pena que los musulmanes siempre busquen algún motivo para separarse más [entre ellos] pero en fin que Allah nos ayude a todos a escoger siempre el camino correcto” [Conversa].

Abad: “Si existe. No todos los hombres son violentos, no todas las mujeres víctimas. Más si hablamos de creer en Allah. Yo personalmente creo que no es Allah quien tiene la culpa de las malas acciones de las personas por lo cual no tengo nada que temer de un hombre cerca de mí. [...] El temor a los hombres y a la idea de que pueden dañarte viene de considerarse a una misma un objeto y a considerar a los otros seres sin ética, con poder sobre ese objeto. Cuando las mujeres dejen de tener identidad de objetos sólo con fines sexuales y los hombres identidad de propietarios sobre el objeto sólo para fines sexuales no habrá que temer los malos pensamientos en la casa de Allah, ni las tentaciones, ni ser presa de los impulsos. Es una cuestión de formación y conciencia, no de la naturaleza” [Conversa].

Ali: “La segregación de los sexos genera (o por lo menos aumenta) la violencia. Sitúa el género en el primer plano de las relaciones sociales, de modo que se convierte en una marca que impide las relaciones normales entre las personas de diferentes sexos. Mientras más segregación, más violencia y más obsesos sexuales” [Converso] [...].

²⁴⁸ Pilar del Islam que consiste en la peregrinación a La Meca y a los santos lugares del Islam.

Como señala Flores, gracias a las características intrínsecas al medio de comunicación, las discusiones así entabladas pueden ampliarse a todo tipo de formato informativo presente en la Red, ya que:

“Las redes se han propagado rápidamente con una aportación muy vinculada a Google, los «tags» o etiquetas, que no son nada más que palabras asociadas a una página web, foto o vídeo y que permiten acotar su búsqueda. [...] Pero es que, además, los tags no sólo se usan para encasillar un texto y relacionarlo con otro, sino que también, se utilizan para encasillar imágenes (fotografías de Flickr, por ejemplo) o vídeo (para el caso de YouTube)” (Flores, 2009: 75).

Una posibilidad de crear red de redes que en el caso de los usuarios musulmanes se convierte en posibilidad de interacción directa con la más amplia “espera virtual islámica española”:

Muhammad: “Abad le dejo aquí un enlace, a ver si les queda un poco claro y para todos aquellos que siguen”... [Joven musulmán]²⁴⁹.

Ali: “*Salam*, Muhammad. Como estoy seguro de que eres un buscador objetivo de la verdad, te envío el texto [...] sobre el tema. No porque contenga la verdad, que es propiedad exclusiva de Al-lâh, sino para que puedas contrastar los argumentos a favor y en contra, y a partir de allí decidir según tu conciencia [Converso]²⁵⁰.

Hasan: “Yo no sé de qué estaréis hablando pero voy a comentar algo que se comentó al principio, el tal Omar [joven musulmán] copió una fatwa sobre la supuesta prohibición del imamato femenino que tiene poco sentido²⁵¹. Pues dice que las 4 escuelas de fiqh prohíben el imamato femenino excepto tal y cual persona que lo permitió basándose en el Hadiz de Um Waraqah²⁵² y que lo que lo prohibieron se basaron en hadices da3if (no auténticos). Me he leído la fatwa y sigo sin encontrar el [¿?] de que la mujer no puede ser imam, en fin...” [...] [Joven musulmán].

En este ejemplo es posible observar cómo las redes sociales permiten a los jóvenes musulmanes y también a conversos al Islam debatir y discutir sobre todo tipo de temas como, por ejemplo, en relación a religión y tradición, sobre género, sexualidad y homosexualidad, en relación a diferentes tabúes religiosos, sobre islamofobia y percepción del “otro”, sobre las relaciones entre musulmanes y no-musulmanes, sobre prescripciones religiosas en contraste con comportamientos sociales difundidos en el contexto español, en relación a cuestiones políticas y sociales como el caso del conflicto

²⁴⁹ <http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/98/el%20imamato%20de%20la%20mujer.htm>. (última vista, 28/09/2016).

²⁵⁰ http://www.webislam.com/articulos/27502-el_derecho_de_la_mujer_a_dirigir_la_oracion_del_viernes.html (última vista, 28/09/2016).

²⁵¹ <http://fiqh-maliki.blogspot.com.es/2010/10/es-que-la-mujer-puede-dirigir-la.html> (última vista, 28/09/2016).

²⁵² Un hadith de la Sunna (dichos y hechos del Profeta) relatado por Abû dâwûd.

en Palestina o las actuales revoluciones en algunos países de mayoría árabe, etc. En palabras de un converso usuario de Facebook:

Abbud²⁵³: [...] “Seguramente Facebook no es el medio más adecuado para reencontrarse, pero hoy por hoy es el único posible; y para discutir tópicos que requieren actividad intelectual como estos, es quizás mejor que en persona. Primero, porque sería una utopía pensar que nos vamos a juntar en un lugar concreto efectivamente para conversar un tema como este. Ya por cosas más importantes nos cuesta horrores, por el trabajo, ocupaciones, distancias, olvidos y demás yerbas. Menos por una razón específica. Lo digo por experiencia. Para discutir tópicos como éste, los foros de Internet como Facebook son excelentes. Basta revisar mi perfil para que comprueben lo que escribo. Esto lo vengo haciendo desde el año 2000 aproximadamente. Gracias a los foros de internet por ejemplo, he podido debatir largamente a través de los años con los inmigrantes marroquíes en Melilla o España misma tópicos como la Teoría de la Evolución. Y tengo un perfil ideológico y cultural de ellos más exacto y adecuado que si los hubiera conocido personalmente, en cuyo caso probablemente nunca me habrían dicho su opinión, porque por internet la gente tiende a mostrar de forma más franca sus ideas sin la distracción de las formalidades ni en temor a ser censurada o agredida por ello. Esto también lo digo por experiencia” [Converso, 12/12/12].

La formación de posicionamientos colectivos compartidos en relación a determinados temas que circulan en el mundo *offline* se debe al hecho de que los debates y enfrentamientos en lo *online* son escenarios de interacción donde poder actuar con mayor libertad como musulmanes españoles. Las redes sociales permiten así al usuario poder crearse espacios de interacción en lo *virtual* entendidos como extensión y ampliación de sus redes sociales ya existentes en lo presencial:

“Facebook [...] interviene en la dialéctica entre lo local y lo global. Por un lado nos ofrece la posibilidad de derribar barreras físicas para poder estar en contacto con aquellas personas que nos son más cercanas por motivos que van más allá de lo geográfico; nos deja elegir el lugar en el que estamos o nos gustaría estar, pero por otro lado Facebook crea redes vinculadas al lugar donde se estudia, vive o trabaja” (Díaz, 2011: 17).

4.2.4 Entrevistas etnográficas

La entrevista etnográfica es parte constitutiva de toda etnografía. Es el momento en el cual el investigador puede “preguntar” acerca del acervo de conocimiento «a mano» acumulado a lo largo de su experiencia etnográfica pasada y así poder descubrir, profundizando en la complejidad social investigada, nuevas cuestiones no planteadas

²⁵³ Post extrapolado de una discusión más amplia. Incorporado el 12/12/12.

previamente. Dentro de una visión constructivista y fenomenológica la “mirada interpretativa” (Alonso, 1998) que se desarrolla a lo largo de la entrevista etnográfica sigue siendo un momento de interacción social entre sujetos sociales en un campo determinado de acción. La construcción de conocimiento por medio de la entrevista sigue siendo entonces una vía dialógica, performativa, que produce una nueva reflexividad compartida entre entrevistador y entrevistado (Guber, 2001). En este sentido “el stock de conocimiento compartido por el entrevistado y el entrevistador y su definición de la situación determinarán su reacción recíproca a las cuestiones propuestas” (Cicourel, 1964: 78; 1974)²⁵⁴. De nuevo, el proceso subjetivo y contextual vivido por el etnógrafo a lo largo de su investigación vuelve a asumir una dimensión central para poder comprender los sentidos producidos en su co-interacción en el proceso del entrevistar. No se trata únicamente del contenido de las entrevistas sino de todo lo que lo circunda. Arce en este sentido, reflexionando sobre la entrevista etnográfica como parte integrante del trabajo, invita a preguntarse sobre: “qué condiciones impone el trabajo de campo a la entrevista y, a su vez, qué aporta la entrevista a lo que el conjunto del trabajo de campo persigue, o cómo la práctica de entrevistas va marcando el desarrollo mismo del trabajo” (Arce, 2009: 105).

En 2011 empiezo una colaboración en un proyecto de investigación internacional dirigido por el profesor Kevin McDonald²⁵⁵ que, interesado en mi investigación, me pregunta si puede asistir a una primera entrevista. Hacía ya casi dos años que frecuentaba a los jóvenes y las actividades relacionadas con activismo estaban en marcha. Decido así acompañar a Kevin a una manifestación y presentarle a los jóvenes para poder hacer una primera entrevista de “exploración”.

En este primer momento tenía planeado recurrir a una entrevista semiestructurada donde “el entrevistador desarrolla la conversación según una guía que reagrupa un conjunto de

²⁵⁴ “The respondent’s and interviewer’s stock of knowledge at hand and their definition of the situation will determine their mutual reaction to the questions posed”

²⁵⁵ La colaboración consistía en poder utilizar mis futuras entrevistas a cambio de una financiación para la investigación. Eso me permitió poder adquirir una nueva cámara de fotos, una cámara de video y unas grabadoras más cómodas y además poder contratar a Layla Yandali para que me ayudara en las entrevistas. En aquel tiempo no siendo aún becario de la universidad sobrevivía gracias al trabajo en una heladería italiana. La financiación recibida me permitió dedicarme por completo a mi tarea etnográfica y el vivir con los jóvenes se pudo concretar aún más. La investigación precaria genera investigaciones precarias y la oportunidad de una financiación, primero gracias a esta colaboración en el proyecto de investigación *Islamic Movement in Secular Societies: Grammar of Experience* de la University of Melbourne y después con beca FPI como investigador en el centro Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos del Departamento de Letras y Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, marcó un cambio imprescindible para el desarrollo de esta tesis de doctorado.

temáticas ordenadas según un orden preestablecido que articula, condiciona el recorrido cognitivo del entrevistado [...] dejando libre a este último de desarrollar este o aquel tema según el perfil del interlocutor” (Cardano, 2003:74)²⁵⁶.

La idea era proporcionar un conjunto de temas sobre los que invitar a reflexionar al entrevistado en función de las prioridades elegidas por él en la construcción y narración de su experiencia.

Más que la construcción de una identidad religiosamente entendida, interesaba profundizar en las diferentes prácticas cotidianas de interpretación y codificación subyacentes a la condición de joven musulmán en un contexto minoritario. Una experiencia personal que, aunque generada por un aspecto primariamente religioso del vivir y entender la propia vida, veía desarrollarse en la estrecha vinculación de esta particular condición con las diferentes esferas socio-culturales en las cuales los jóvenes suelen vivir y relacionarse.

Los diferentes temas identificados se concretaron entonces en tres tipos de cuestiones: la visión de la propia individualidad en el día a día (en relación a uno mismo, a la familia, a sus amigos, en la escuela, en el trabajo etc.), las experiencias grupales a nivel cívico-asociativo (asociaciones de jóvenes o de mujeres musulmanes, asociaciones cívico-sociales, grupos políticos y activistas, etc.) y comunitario-religioso (mezquitas, asociaciones religiosas, el cumplimiento de las oraciones, Ramadán, etc.), y la relación con el mundo virtual (redes sociales como Facebook, twitter, blogs, etc.) y ciertas formas de producción cultural (arte, pintura, música, literatura, etc.)

Esquema de entrevista

Introducción tema de investigación

1) Opinión del entrevistado sobre el tema tratado en la investigación (jóvenes musulmanes españoles)

- Qué piensa sobre la presencia del Islam en España.
- Presencia de jóvenes musulmanes españoles.

²⁵⁶ “L’intervistatore conduce la conversazione seguendo una traccia che raccoglie un insieme di temi disposti in un ordine dato che scandisce, guida il percorso cognitivo dell’intervistato [...] ma lascia a quest’ultimo la facoltà di sviluppare questo o quel tema in ragione del profilo dell’interlocutore”.

- Problemas y cuestiones de mayor importancia relacionados con el tema.

2) Nivel individual

- Importancia de la religión en la vida diaria.
- Experiencia del ser joven musulmán español (escuelas españolas o árabes, uso del árabe o español, relación de amistad entre musulmanes y no musulmanes, existencia de problemáticas ligadas a una doble identidad, problemas generacionales o culturales con los padres, mayor identificación con España o país de origen de los padres).
- Mujer musulmana (diferencias en las relaciones de género, diferente visión de la mujer en el Islam o en la sociedad española, relación con feminismo islámico, discriminación percibida hacia la mujer, y si se da el caso, si esta es religiosa o cultural).
- Percepción de la sociedad española hacia el Islam y de la comunidad islámica hacia la sociedad española (experiencia diaria positiva o negativa, conflictos, solidaridad, estereotipos).

3) Nivel Grupal

- Pertenencia a grupos o asociaciones de jóvenes o mujeres musulmanes (actividades, finalidades, relación con sociedad española, producción cultural).
- Relación con instituciones religiosas como mezquitas y centros culturales islámicos (frecuencia de asistencia, mayores vs jóvenes, relación con los imames, presencia de control por parte de países de mayoría árabe).
- Relación con grupos más tradicionalistas como salafista o wahabita o grupos islámicos reformistas.
- Experiencias religiosas grupales (rezo del viernes, Ramadán, fiestas religiosas).
- Relación con otros grupos étnicos-musulmanes.
- Visión más general de la comunidad musulmana en Europa.

4) Internet y prácticas artísticas

- Importancia personal y grupal de redes sociales (Facebook, twitter, blogs)
- Producción artístico-cultural propia, modas, tendencias.

La entrevista con Âkil se reveló una sorpresa en tanto que fue desde el principio una conversación larga, reflexionada y guiada por él mismo. El clima coloquial y de distensión permitido por nuestra amistad de aquellos primeros años de activismo compartido hizo que Âkil quisiera hablar no sólo de lo que yo le preguntaba sino más bien de lo que a su juicio podría ser interesante para mi investigación. Esto me permitió no solo profundizar sobre lo “conocido” sino, y sobre todo, poder conocer nuevas e inesperadas “intuiciones investigadoras”.

La reflexión sobre la entrevista con Âkil me lleva, en 2012, a empezar con unas primeras entrevistas adoptando el método «bola de nieve» entre los participantes en el activismo pro-Siria. Más que profundizar de modo rígido sobre cuestiones previamente delineadas intenté que fueran los propios entrevistados los que fueran abordando los temas a partir desde su propia experiencia subjetiva de vivir lo cotidiano.

La posibilidad de encontrar financiación gracias al proyecto de investigación mencionado hizo posible contar con la ayuda de Layla Yandali, una joven española musulmana de origen sirio que en su carrera de pedagogía había tenido experiencia con alguna entrevista en trabajos puntuales y que en ese momento se dedicaba al asociacionismo civil. Su curiosidad por mi trabajo nos permitió reflexionar mucho sobre mi experiencia de investigación y le propuse participar directamente, ayudándome con las entrevistas.

El entusiasmo de Layla me contagió y de allí, después de un par de cafés-talleres sobre la investigación, decidimos hacer una primera entrevista juntos. Después de unas cuantas preguntas Layla no pudo contenerse más y decidió intervenir directamente en la entrevista, hablando y reflexionando desde su experiencia personal, como joven musulmana y española. Este posicionamiento diferente generó una reacción similar en Kala, la joven que estábamos entrevistando, y de pronto me encontré participando, casi silente, en una conversación entre dos chicas jóvenes musulmanas españolas que estaban reflexionando sobre sí mismas a partir de unas temáticas planteadas anteriormente pero también abordando otras completamente nuevas.

La buena sensación que me provocó la entrevista con Layla me decidió optar por otra disposición en la entrevista en profundidad (Spradley, 1979) donde el investigador se limita a introducir el tema de conversación a su interlocutor por medio de una pregunta

para ponerse luego en una actitud de escucha, dejando así que sea el mismo entrevistado quien construya su discurso (Cardano, 2003: 74)²⁵⁷.

A lo largo de este tipo de entrevistas “alrededor de una pregunta “principal” se pueden desarrollar diferentes preguntas suplementarias, que pueden ser preguntadas sin miedo en interrumpir al interlocutor (Spradley, 1979), y que tienen funciones diferentes: Animar al entrevistado, alentar sus defensas, a ayudarlo a ser más claro, controlar la justa interpretación de las respuestas del etnógrafo y estimular al entrevistado frente a respuestas estereotipadas (Gobo, 2001: 125)²⁵⁸.

En esta segunda ocasión, donde el entrevistado era un chico, Layla adoptó una actitud diferente y, siempre desde la empatía emocional, se puso a la escucha, fomentando y animando al entrevistado en su reflexión. Decido entonces dejar a Layla las entrevistas a algunas chicas mientras yo sigo con los chicos.

Escuchando las entrevistas que iba realizando Layla fui observando algunas diferencias con respecto a las que yo había hecho. En las primeras se hacía referencia a todo un mundo de cuestiones previas que Layla compartía con las entrevistadas por su propia experiencia de vida, lo que les permitía utilizar el tiempo de la entrevistas para abordar los diferentes temas tratados desde posicionamientos diferentes. Por ello, decido hacer las últimas entrevistas junto con Layla de modo que pudieran asumir el tono de una conversación (Goetz y LeCote, 1988), pero esta vez se optó por un “muestreo a elección reflexionada” donde “las dimensiones y el perfil del muestreo se van definiendo a lo largo de la investigación, en paralelo a la conducción y análisis de las entrevistas que se van desarrollando” (Cardano, 2003: 85)²⁵⁹.

En este caso se decidió entrevistar a tres jóvenes muy activos tanto en el asociacionismo juvenil como en la comunidad de jóvenes más cercanos a la mezquita para así poder profundizar en relación con los procesos de construcción identitaria colectiva y los diferentes espacios de interacción²⁶⁰.

²⁵⁷ “Il ricercatore si limita a porgere al suo interlocutore il tema della conversazione introducendolo con una domanda per disporsi poi in un atteggiamento di ascolto, lasciando che sia l'intervistato a costruire da se il suo discorso”.

²⁵⁸ “Attorno a una domanda “principale” si possono sviluppare diverse domande suppletive, che possono essere rivolte senza timore di interrompere l'interlocutore (Spradley, 1979) e che hanno diverse funzioni: Incoraggiare l'intervistato, allentare le sue difese, aiutarlo ad essere più chiaro, controllare la corretta interpretazione delle risposte compiute dall'etnografo, icalzarlo di fronte a risposte stereotipate”.

²⁵⁹ “La dimensione ed il profilo del campione vengono definiti nel corso della ricerca, contestualmente alla conduzione e all'analisi preliminare delle interviste discorsive che, via via, vengono condotte”.

²⁶⁰ Para los verbatim de las entrevistas véase Anexo II y Anexo III.

PARTE IV

EL ANÁLISIS DE INVESTIGACIÓN: UN DIÁLOGO ENTRE EL METODO INDUCTIVO Y LA REFLEXIÓN DEDUCTIVA

Introducción

Voi sbagliate! Siamo molto superficiali, io e voi. Non andiamo ben addentro allo scherzo, che è più profondo e radicale, cari miei. E consiste in questo: che l'essere agisce necessariamente per forme, che sono le apparenze che esso si crea, e a cui noi diamo valore di realtà. Un valore che cangia, naturalmente, secondo l'essere che in quella forma e in quell'atto ci appare. E ci deve sembrare per forza che gli altri hanno sbagliato; che una data forma, un dato atto non è questo e non è così. Ma inevitabilmente, poco dopo, se ci spostiamo d'un punto, ci accorgiamo che abbiamo sbagliato anche noi, e che non è questo e non è così; sicché alla fine siamo costretti a riconoscere che non sarà mai né questo né così in nessun modo stabile e sicuro; ma ora in un modo ora in un altro, che tutti a un certo punto ci parranno sbagliati, o tutti veri, che è lo stesso; perché una realtà non ci fu data e non c'è, ma dobbiamo farcela noi, se vogliamo essere: e non sarà mai una per tutti, una per sempre, ma di continuo e infinitamente mutabile” (Pirandello 2010:79)²⁶¹.

A lo largo de la investigación diferentes jóvenes me invitaban a entrevistar a Tawfik, un joven español de 32 años que había pasado los últimos cinco en Arabia Saudí y acababa de volver a vivir en España. Varios amigos me lo describían como el que más encajaba con el estereotipo del musulmán tradicionalista, de ahí que, bromeando sobre mi trabajo, me animaran a entrevistarlo. Recuerdo cuando hablando con Akram sobre diferencias culturales del Islam en Occidente me dijo: “tú entrevista a Tawfik y así verás cómo piensan los barbudos²⁶²”...

Según los comentarios que hacían de él, desde que había vuelto de Arabia su comportamiento religioso se había fortalecido y, efectivamente, pude observar cómo solía

²⁶¹ Entendemos aquí el sentido filosófico-intelectual (más que estético-literario) de esta cita de Luigi Pirandello referente a su obra teatral *Uno, ninguno, cienmil*, que, junto con otras rompen con la dualidad cognoscente (el autor y el personaje) para introducir la relatividad del proceso del conocer (los personajes se rebelan al autor). Como bien resume Antonio Gramsci hablando del dramaturgo y filósofo, “L’importanza del Pirandello mi pare di carattere intellettuale e morale, cioè culturale, più che artistica: egli ha cercato di introdurre nella cultura popolare la «dialettica» della filosofia moderna, in opposizione al modo aristotelico-cattolico di concepire l’«oggettività del reale»” (Gramsci, 1971: VIII, Veasé quaderno 14, vol.1).

²⁶² Término difundido entre los jóvenes para indicar los fieles más tradicionalistas.

presentarse en los rezos del viernes, con una chilaba larga y un gorro blanco, y solía adoptar un lenguaje repleto de palabras con connotación religiosa²⁶³.

Tal y como dijeron mis informadores la entrevista con Tawfik fue una auténtica pesadilla. Nos pasamos más de dos horas y media hablando y discutiendo sobre los pilares y los fundamentos del Islam y de la importancia de convertirse. Una prédica en toda regla donde fue casi imposible reconducir la entrevista a aspectos o cuestiones más directas o personales. De todos modos, la amarga sensación provocada por una entrevista en la que Tawfik más que confiarse parecía intentar reproducir una imagen concreta me puso en alarma, haciendo crecer mi atención investigadora por él.

Semanas después de dicha entrevista me encontré con Tawfik en un barrio de Madrid conocido por su fama nocturna, Lavapiés (donde vivo actualmente). El encuentro queda recogido en esta nota etnográfica:

11/07/11

Ayer por la noche, la 1 de la mañana aproximadamente, volviendo a casa con una amiga, veo desde lejos a Tawfik delante de un bar tomando una copa con otros tres amigos que no conocía. Mi reacción ha sido la de hacer que no le había visto pero escucho que me llaman en voz alta. Tawfik se me acerca afectuosamente saludándome con un “¡*Marhaba* compañero!” y un vigoroso abrazo, y me presenta a sus dos amigos como activista pro Siria.

Uno es español de origen marroquí y el otro sirio. A este último le conocía de vista porque suele rezar en la misma mezquita que frecuento. Al presentarle a mi amiga la saludan con un apretón de manos, sin los dos besos de costumbre, y empezamos a hablar un largo rato. La discusión se centró sobre la guerra en Siria, ya que los otros dos son también activistas. Como la conversación se alargaba decidimos tomarnos una copa con ellos. Al preguntarles lo que querían tomar, Tawfik me contesta que él no solía beber mucho alcohol y por eso mejor que se acabara la copa (un gin tonic) que estaba aún por terminar y por aquella noche dejara de beber mientras los otros dos se animan de buena gana...

En el momento de despedirnos saludo a Tawfik con un Salam alaikum advirtiéndole una inmediata rigidez en su postura. Me suelta una sonrisa comprensiva y abrazándome me susurra “alaikum salam hermano” y así nos despedimos”

²⁶³ Como se verá, los jóvenes en general no suelen utilizar estos tipos de vestimenta ni tampoco un determinado lenguaje religiosamente connotado que identifican más con unas costumbres culturales que como respecto religioso.

Después de este encuentro la actitud de Tawfik hacia mí cambió radicalmente. Desde entonces empezó a acercárseme durante las manifestaciones y cuando nos encontrábamos el viernes delante de la mezquita empezó a presentarme como “hermano” a mucha gente.

Un domingo, después de una comida que solíamos tener al terminar la manifestación me invitó a tomar un té y fumar una narguile en una tetería allí cerca. “Tú no eres como los demás” me dice, contándome cómo tanto él como otros jóvenes habían sido entrevistados otras veces por periodistas y que su descripción de Islam a lo largo de la entrevista se debía a que no se fiaba de lo que hubiera podido escribir sobre ello. Esta vez, es la curiosidad de Tawfik sobre mi trabajo la que anima la conversación: qué pensaba yo en relación a los jóvenes musulmanes y a sus vidas en Occidente y qué idea tenía de los países islámicos. Para Tawfik, animado por mis argumentos, en “realidad” existe una enorme incoherencia entre lo que se suele decir y lo que se suele hacer tanto en Arabia Saudí como en España. La “Umma” está dividida por varias causas lo que genera muchos problemas internos en las comunidades islámicas. Por otro lado, según Tawfik, esta división interna genera un sentimiento de defensa y reivindicación unitaria ante Occidente donde la religión islámica está aún muy lejos de ser aceptada y respetada.

Por todo eso, según Tawfik, es necesario adoptar un comportamiento de acuerdo a los diferentes espacios públicos: él se relaciona con todo el mundo y cuando está con los “españoles” hay que portarse de una manera mientras que en la comunidad hay que portarse de otra; luego lo que yo “hago en mi vida es mi vida”.

En contraste con las categorizaciones y universalizaciones de gran parte de los estudios sobre “segundas generaciones”, las cábalas y malabares entre lo que se dice sobre Tawfik, lo que Tawfik nos cuenta en diferentes momentos y lo que Tawfik hace en su vida diaria, invita a andar con cuidado a la hora de intentar describir su identidad cultural y religiosa como algo estático, cerrado o esencializable.

Como ya se ha planteado, en la producción científica actual la pregunta sobre cómo describir la identidad de Tawfik según el sentido que le da Tawfik sigue sin respuesta. La asunción acrítica y descontextualizada de conceptos como bi-culturalismo, hibridación cultural o diáspora lleva a una dualidad argumentativa que sitúa a Tawfik entre culturas diferentes y por lo tanto no permite comprender el proceso de producción cultural propia, autóctona, que él mismo pone en marcha en la complejidad práctica de su vida cotidiana.

Tawfik, como la mayoría de sus coetáneos musulmanes, es un joven español y musulmán inserto en la que identifica y reconoce como su propia cultura, donde vive, trabaja y participa activamente. Su religiosidad, como la de todos los jóvenes se articula, y reestructura de continuo, en un entrelazamiento situado de las diferentes interrelaciones contextualizadas y contingentes que participan cotidianamente en su producción.

Por lo tanto, más que preguntarnos “cuál es la identidad de Tawfik”, desde las hipótesis de la teorización, parece necesario empezar a preguntarse inductivamente, desde las “intuiciones investigadoras” desarrolladas en el campo, por ejemplo por qué Tawfik utiliza diferentes maneras de saludarme en diferentes contextos, qué significaciones posibles implican los diferentes modos de saludarme, y cuáles son los diferentes significados que Tawfik da a sus formas de saludarme. A partir de ellas, desde la experiencia inductiva, cabe seguir construyendo una reflexión científica con “intuiciones científicas” de segundo orden, sobre Tawfik.

Siguiendo a Bateson, en este sentido, “un buen observador tiene que saber reconocer la diferencia entre cambiar punto de mira dentro de un marco [de posibilidades] dado por hecho, y cambiar aquel contexto” (Bateson, 1976, citado en Sclavi, 2000: 129)²⁶⁴.

En mi encuentro casual con Tawfik, el hecho de referirse a mí con un “*marhaba*, compañero”, cuando según mi interpretación del contexto hubiese parecido más conforme un “hola, ¿qué tal?”, como su rigidez frente a mi *Assalam Alaykom* —que reenvía a un vínculo religioso— a la hora de despedirnos, indica que no solo existen contextos diferentes de interacción posibles en los cuales los jóvenes utilizan códigos determinados sino que también los códigos vienen empleados por parte de los jóvenes para marcar el contexto de interacción según el sentido momentáneo y ubicado. Es Tawfik el que mediante el sentido de su acción me está comunicando la interpretación adecuada del contexto de aquella situación: Yo, activista, con otros activistas tomando una copa, donde el *Marhaba* —que no reenvía a un vínculo religioso— implica un “nosotros” colectivo diferente al compartido en otros contextos de interacción, como puede ser, por ejemplo, una mezquita.

Los jóvenes manejan y gestionan de continuo sus formas, modales y actitudes en la complejidad social de sus vidas diarias, empezando por el modo de saludarse o por el

²⁶⁴ “Un buon osservatore deve saper riconoscere la differenza fra cambiare punto di vista entro un contesto [di possibilità] dato per scontato, e cambiare quel contesto”.

empleo de un tipo u otro de lenguaje, construyendo y reconstruyendo así diferentes significaciones posibles de los mismos significantes.

Para poder contestar a las preguntas que guían esta investigación, “qué cambios están experimentando, cómo reaccionan a su sociedad y en ella o cómo se ven y cómo se proyectan hacia el futuro” se necesita profundizar en estos procesos de producción e interpretación de sentidos contextualizados y continuos que atraviesan la cotidianeidad de los jóvenes.

En el análisis de este trabajo se vuelve por lo tanto a la reflexión de segundo orden, en diálogo con la literatura relevante pero esta vez a partir de las experiencias cotidianas y contextualizadas de los jóvenes, con el fin de hacer emerger su manejo de unas complejidades sociales y culturales vividas como parte integrada de su misma sociedad. Un análisis que no pretende describir a los jóvenes ni tampoco reivindicar su voz, sino que intenta dibujar, por medios de «texturas sociales» las dinámicas y prácticas de sus vidas cotidianas.

En el capítulo V analizaremos prácticas y estrategias subjetivamente desarrolladas en las relaciones familiares y en el contexto socio-amistoso, en los procesos de interpretación religiosa y cultural autóctona y, por último, en su relación con a las diferentes representaciones o imaginarios sociales sobre ellos.

Se mostrará entonces una identidad compleja y articulada de los jóvenes que se desarrolla gracias a una socialización multisituada, entre y a través de los diferentes mundos simbólicos y materiales de sus vidas diarias, como su familia de origen, la escuela, el trabajo, sus diversas amistades, o lo público y lo privado. Estos espacios de socialización diferentes y a veces paralelos siguen interconectados entre sí, lo cual, como se verá, permite la adopción de estrategias y mediaciones que transforman el conflicto en oportunidad para poner en marcha un cambio que se pretende global, interno a la sociedad de la cual son parte integrada.

En el último capítulo, el VI, se analiza el proceso de construcción de una imagen identitaria colectiva por medio de la observación de la evolución del asociacionismo juvenil español en la última década.

Inicialmente se describirán los centros culturales islámicos en términos de espacios de socialización comunitaria y colectiva donde más que de una comunidad concreta se

posibilita la coexistencia de diferentes identidades islámico-religiosas. Después se mostrará cómo la necesidad que viven estos centros de construir una imagen compacta y unitaria frente a una creciente presión social sobre la “cuestión Islam” acaba produciendo incomprensiones y malestares entre los jóvenes musulmanes. Y de ahí, en la última parte del capítulo, se presentarán algunas pistas sobre la evolución que pueda seguir el proceso de construcción identitario colectivo de los jóvenes, como musulmanes y como españoles.

Antes de los dos capítulos mencionados se aportarán dos aclaraciones previas, de carácter teórico y etnográfico respectivamente, necesarias para una mejor justificación epistemológica del desarrollo textual que estructura el análisis de este trabajo.

UNA ACLARACIÓN TEÓRICA

Siguiendo a Max Weber, “llamamos sociología aquí a la ciencia que quiere comprender la acción social mediante una interpretación de la misma, explicando por esa vía la causa de su realización y de sus efectos” (Weber, 2010: 69), donde por “acción social” se entiende “aquel comportamiento en el que el significado que el agente o los agentes le asocian está referido al comportamiento de *otros*, siendo este último por el que se guía el comportamiento de aquéllos” (Weber, 2010: 69)²⁶⁵.

El *Verstehen* (comprensión) sociológico es entonces un método de conocimiento científico que intenta “explicar” la “evidencia” —relación entre el motivo al que pertenece una acción y el propio desarrollo de esta de acuerdo con el significado subjetivo que le atribuye el actor— dentro la cual toma sentido la acción (y por lo tanto es posible su comprensión). A su vez, la comprensión sociológica, sigue Weber, viene a jugarse sobre dos planos posibles: el de la evidencia de carácter racional (y, dentro de ésta, lógica o matemática) y el de la evidencia de una recreación empática (Weber, 2010). En el primer caso, para la “racionalidad”, será posible desarrollar una comprensión *intelectual* clara y nítida mientras en el caso de la “empatía” solo podremos reconstruir el *contexto de sentimientos* en el que se vivió esa acción. Esta diferenciación entre lo “racional” y lo “irracional” de la acción social lleva a Weber a teorizar el “tipo ideal” en términos de constructo “racional” que permita la explicación científica y “racionalizada” del mundo de los sentimientos, pensados como “irracionales”:

“El análisis científico que opera con la construcción de *tipos* investiga y explica todos estos elementos irracionales del comportamiento, generados por

²⁶⁵ Para poder hablar de «acción social» necesitamos entonces una interacción en la que las acciones de un/os sujeto/os A estén ligadas a las de otro/os sujeto/os B, que pueden ser otro individuo, una masa o algo inmaterial como las instituciones, el dinero, etc.; en todo caso subraya Weber para poder hablar de *acción social* es fundamental que haya una influencia directa entre los agentes interactuantes. Por ello no son acción social, por ejemplo, la imitación o un reflejo reactivo ya que “esa acción no se está guiando por el comportamiento de otros, sino que, a través de la observación de ese comportamiento, el agente ha aprendido determinadas probabilidades objetivas, por las que entonces se orienta. Su acción viene causada por una acción ajena, pero el significado de su acción no está determinado por la acción ajena” (Weber, 2010: 99). Por otro lado, el mismo Weber define como “por el contrario, sin embargo, si una acción ajena es, por ejemplo, imitada porque es «moda», porque se entiende como «distinguida» desde un punto de vista tradicional, ejemplar o desde un punto de vista social, o por otros motivos similares, el sentido de la acción sí está referido ahí al comportamiento de los imitados o a terceros o a ambos” (Weber, 2010: 99). Esta última distinción es la que permite a Weber definir la fluidez que existe entre «mera influencia» sobre la acción y «guiar el sentido» de la acción (Weber, 2010: 100); como resume él mismo “no todo tipo de contacto entre los hombres tiene carácter social, sino solamente cuando el comportamiento de uno adquiere su significado al guiarse por el comportamiento de otros. Por ejemplo, una colisión entre dos ciclistas es un mero acontecimiento, como un acontecimiento natural. Pero sería acción social, sin embargo, su intento por esquivar al otro o la pelea o discusión o las explicaciones pacíficas que siguieran al encontronazo”. Del mismo modo, “si en la calle, al comenzar a llover, una cantidad de personas abren el paraguas al mismo tiempo, estas acciones no se guían (normalmente) por el comportamiento de los otros, sino que estas acciones de todos se guían por igual por la necesidad de protegerse del agua” (Weber, 2010: 98).

los sentimientos y que afectan a la acción, como una «desviación» respecto al desarrollo de la acción construido según la racionalidad que considera la acción como un medio para conseguir un fin.[...] Por lo tanto, la construcción en estos casos de una acción estrictamente racional como un tipo («tipo ideal») le sirve a la sociología, en virtud de la claridad racional y de la evidente inteligibilidad del tipo, para comprender las acciones reales, influidas por elementos irracionales de toda clase (pasiones, errores), como una «desviación» del desarrollo que cabría esperar en un comportamiento puramente racional. *En este sentido*, y sólo por esta finalidad metodológica, es «racionalista» el método de la sociología «comprensiva» (Weber, 2010: 73).

Es la necesidad de fundamentar el saber sociológico desde una perspectiva racional-científica lo que lleva Weber a postular el “tipo ideal” *puro* o *promedio* como artefacto científico que nos dice algo acerca de la «realidad social», si bien en ningún caso es una visión fiel o imagen fotográfica de la realidad. Esta importante advertencia, como se ha ya abordado, parece a menudo insuficientemente tomada en consideración por parte de algunas investigaciones cualitativas sobre la evolución de la inmigración o el Islam en Occidente que, forzando el tipo ideal conceptual de Weber, acaba construyendo categorizaciones cerradas y normativo-definitorias que pretenden describir, reasumiéndola, la sociedad, en lugar de intentar comprenderla en su complejidad.

La búsqueda de una “objetividad” de impronta “racionalista” en ciencias sociales lleva a Weber a diferenciarse con respecto a la sociología comprensiva de Simmel cuando afirma: “me diferencio del método de Simmel (en su *Soziologie* y en su *Philos [ophie] des Geldes* (*Filosofía del dinero*), al distinguir radicalmente entre «significado» *pensado* por el sujeto y significado objetivamente «válido», significado que Simmel no siempre distingue sino que, a menudo, lo hace expresamente intercambiables” (Weber, 2010: 66-67). Si para Weber, la ciencia social quiere comprender “por un lado, la organización y el *significado cultural* de sus fenómenos concretos en su forma actual; y por otro, los motivos por los que históricamente han-llegado-a-ser-así-y-no-de-otra-manera” (Weber, 2009:171) y por ello la universalización se sustenta solo sobre su “objetivación” racionalizada, los intereses de Simmel, “fueron siempre más encaminados hacia situaciones particulares [...]. Temas como el dinero, la moda, la libertad, entre otros, eran concebidos por el autor como asuntos particulares, no sujetos a principios universales. Simmel los comprendía como experiencias vitales diferenciadas, particulares, y a partir de ellas, el autor pretendió establecer los principios vitales básicos-también llamados

formas sociales fundamentales, en torno a los que se estructura principalmente la vida social” (Rizo, 2006: 274, véase también Quintero, 2005).

Son las relaciones cotidianas las que despertarán la curiosidad por la obra de Simmel, que como define Esteban Vernik, aporta “una original aproximación al mundo social, desde una perspectiva relativista, relacional y científica que –lejos de renunciar a esta última condición— concibe la posibilidad de una «fundación epistemológica y ontológica insegura» capaz, no obstante, de arrojar «estructuras cognitivas solidadas»” (Vernik, 2002: 18).

Es esta inseguridad epistemológica acerca de la “objetividad” la que abre la posibilidad de desarrollar una visión científicamente fundamentada de la sociedad como algo fluido, en continuo movimiento, estructurado en redes densas y complejas como son las interrelaciones e intercambios sociales de orden material, moral y simbólico que caracterizan y dan sentido al flujo vital mismo.

Para la sociología de Simmel son las mismas “relaciones de reciprocidad” entre los sujetos las que mueven la sociedad: “la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar sustancia y contenido” (Simmel, 2002: 113). Toda interacción social, por lo tanto, se ha de considerar como un intercambio, “acción recíproca” (*wechselwirkung*): “intercambio es toda conversación, todo amor (aunque sea correspondido con otro tipo de sentimientos), todo juego y toda mirada mutua. No es válida la pretendida diferencia de que en la acción recíproca damos lo que no poseemos, mientras que en el intercambio damos lo que poseemos” (Simmel, 2002: 114).

Un concepto clave en este sentido es el de “socialización” como formas determinadas del estar con y entre sujetos sociales, donde “la socialización entre seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha” (Simmel, 2002: 32), “Así, en realidad, la sociedad es algo funcional que los

individuos hacen y sufren, y según su carácter fundamental no habría que hablar de sociedad, sino de socialización”²⁶⁶ (Simmel, 2002: 33).

Simmel utiliza otro concepto, el de “sociabilidad”, “una forma autónoma o lúdica de la socialización” con la que pretende describir el proceso de consolidación en el tiempo de “acciones recíprocas” en formas determinadas (Jedlowski, 2007: 13-14) cuya máxima expresión son las instituciones. Por lo tanto, para Simmel “sociedad es el nombre que indica un conjunto de individuos, conectados el uno con el otro por diferentes formas de reciprocidad” (Simmel, 1995: 13)²⁶⁷.

De allí que modifica la orientación de su análisis desde la sociedad a los procesos de socialización y de sociabilidad, donde el todo social viene concebido como un *proceso* continuo fruto de las posibles formas construidas desde la sedimentación de acciones sociales entre los sujetos en continua interrelación recíproca. El sujeto es, por lo tanto, un sujeto siempre en tensión entre su individualidad, su materia, su vida interior y las diferentes formas sociales dentro de las cuales dicha materialidad se va estructurando.

La sociología simmeliana se caracteriza así por una visión dialéctica del hacer y del hacerse social por parte de un sujeto pensado en continua tensión entre las formas estructuradas y su capacidad de interacción con estas formas modificándolas a su vez en un proceso fluido, continuo e imparable de subjetivación. El conflicto generado de esta continua tensión puede ser pensado en términos positivos, dentro del mismo proceso de cambio tanto subjetivo como social. Por lo tanto, concluye Simmel:

“el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de dividirse a sí mismo en partidos y sentir alguna *parte* de sí mismo como su sí mismo auténtico que entra en colisión con otras partes y lucha por determinar su manera de actuar, y en la medida en que se entiende como ser social, esta capacidad lo pone en una relación

²⁶⁶ Concepto que dentro de la psicología social de George Mead (2010) será definido como “construcción del sí mismo (self) en y por la interacción comunicativa con los otros y a través de las relaciones comunitarias y societarias que se instauran entre los socializadores y el socializado” (Claude Dubar, 1991, citado en Tomasini, 2010: 139). Berger y Luckmann (2011) especificaron el proceso de socialización en dos estadios: primario, que termina con la fase de la adolescencia y secundario, que abarca todo el arco de la vida humana. En el proceso de socialización, con palabras del mismo Mead: “El individuo humano consciente de sí, adopta o asume las actitudes sociales del grupo social o comunidad dada (o una parte de ella) a la que pertenece, hacia los problemas sociales de distintas clases que enfrentan a dicho grupo o comunidad en cualquier momento dado y que siguen en conexión con las correspondientes empresas sociales o tareas cooperativas organizadas en las que dicho grupo o comunidad, como tal, está ocupado. Y, como participante individual en estas tareas sociales o empresas cooperativas, gobierna, de acuerdo con ella, su propia conducta. [...] La participación del individuo dado en varias de estas clases o subgrupos sociales abstractos posibilita su entrada en definidas relaciones sociales (por indirectas que sean) con una cantidad casi infinita de otros individuos que también pertenecen a – o están incluidos en— una u otra de esas clases o grupos sociales abstractos, que atraviesan las líneas funcionales de demarcación que separan unas de otras a las distintas comunidades sociales humanas y que incluyen a miembros individuales de varias (en algunos casos de todas) de esas comunidades” (Mead, 2010: 186-187).

²⁶⁷ “Società è il nome con cui si indica una cerchia di individui, legati l'uno con l'altro da varie forme di reciprocità”.

a menudo de oposición con los impulsos e intereses de su yo que no está afectado por su carácter social: el conflicto entre sociedad y el individuo continua en el individuo mismo como lucha entre las partes de su carácter” (Simmel, 2002: 104).

La visión del conflicto, de las contradicciones, de las incoherencias como parte unitaria y positiva en el proceso de socialización es fundamental, como se verá, para comprender las problemáticas y contradicciones socio-culturales encontradas por los jóvenes musulmanes en términos de construcción positiva de su identidad. En la relación entre los jóvenes y su entorno socio-cultural el conflicto, en términos amplios, es parte constitutiva y fundamental en la posible construcción de un “nosotros” colectivo.

El reproche de Weber a Simmel sobre la insuficiente distinción entre el “«significado» pensado por el sujeto y significado objetivamente «válido»” (*supra*) vuelve a ser tema de debate en la teorización de Schütz, que a su vez, reprocha a Weber el no haber profundizado lo suficiente en el concepto de *Verstehen*²⁶⁸ (véase Flecha, Gómez y Puigvert, 2010): “1) como forma experimental del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos, 2) como problema epistemológico y 3) como método específico de las ciencias sociales” (Schütz, 2008: 78).

Para Schütz, en abierta crítica a Weber, la comprensión de la acción social “no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural. No tiene nada que ver con la introspección; es resultado de procesos de aprendizaje o aculturación, tal como lo es la experiencia de sentido común del llamado mundo natural” (Schütz, 2008: 77)²⁶⁹.

²⁶⁸ En concreto, como resume Cuff: “For Schutz, the *locus classicus* of these problems was the methodological writings of Weber. Therefore, he began by subjecting to critical inspection Weber’s most basic assumptions about social action. Weber put the actor’s point of view, i.e. the subjective point of view, at the centre of his project, but he made no sustained effort to reflect on the way that point of view must be structured, and did not try to give any systematic account of how society appeared to someone situated within it. Nor did he resolve adequately the implications of the assumption of the actor’s point of view for sociology’s stance towards its subject matter. Schutz proposed to fill this gap. He began his critique of Weber in the 1920s, publishing it in the early 1930s before going into exile in the USA” (Cuff, 2006: 126).

²⁶⁹ Talcott Parsons (1937), por otro lado, desarrollará la idea weberiana de que el conocimiento se sustenta en la capacidad del científico de encontrar las conexiones entre la acción y su relativa funcionalidad sistémica. Dará vida de ese modo a un paradigma normativo, donde las significaciones posibles de las acciones subjetivas vienen a desprenderse de las posibilidades de interrelación contenidas en el sistema de interacción funcional. Según el funcionalismo parsoniano, es la funcionalidad de la acción social con respecto al orden sistémico la que da sentido a la acción y así la hace observable y describible. El científico puede entonces clasificar y cosificar los sujetos en relación a las causas sistémicas sobre sus acciones. Esta interpretación como se ha visto en el tercer capítulo, da pie a la construcción de los *estudios idealtípicos* donde la especulación teórica se desarrolla deductivamente desde el artefacto científico preconstruido como tipo-ideal y su sucesiva búsqueda/imposición en la sociedad “real”. De allí la diferenciación principal ya que, resumiendo, si para Parsons, “el sentido de la acción social lo descubriría el observador al analizar la funcionalidad de la acción con relación al mantenimiento del sistema” (Flecha, Gómez y Puigvert et. all., 2010: 61),

El sentido de la acción social para Schütz, se fundamenta en los motivos que inducen al sujeto a cumplir una acción. Estos motivos pueden ser de dos tipos: motivos «para» y motivos «porqué» de la acción social. Siguiendo un ejemplo del mismo Schütz:

“el motivo por el cual el asesino cometió el crimen fue obtener el dinero de la víctima”, la intención de obtener el dinero por parte del asesino fue el motivo «para» la acción. Es el motivo que ha producido una acción volcada hacia el futuro, que puede ser previamente imaginada y sucesivamente proyectada y consumida por parte del sujeto. La acción «para» es siempre una acción que se desarrolla en el futuro: “es el «fiat voluntario», la decisión «¡adelante!» que transforma el fantaseo interno en una efectuación o una acción inserta en el mundo externo” (Schütz, 2008: 88).

Para poder entender la causa que ha generado las condiciones previas dentro de las cuales viene a tomar sentido la acción «para» es necesario, sigue Schütz, mirar hacia el pasado personal del sujeto, en su entorno socio-cultural, en su subjetividad y en su psicología: los motivos «por qué»; unas causas que han generado la posibilidad de una acción determinada y no de otra:

“El asesino fue motivado a cometer sus actos porque creció en tal o cual ambiente, o porque, como muestra el psicoanálisis, sufrió en su infancia tales y cuales experiencias, etc.” (Schütz, 2008: 88).

Muy a menudo, para el filósofo austríaco, tanto en el lenguaje común como en el científico, los motivos «para» se confunden con los motivos «porque» “es común decir que el asesino mató a la víctima *porque* quería obtener su dinero” mientras “el análisis lógico debe penetrar por debajo del manto del lenguaje e investigar cómo es posible esta curiosa traducción de relaciones del tipo «para» a oraciones del tipo «porque»” (Schütz, 2008: 88).

Esta división entre dos momentos diferentes que explicitan la acción permite comprender la posición del sujeto en su globalidad; como resume el mismo Schütz:

“el motivo «para» se refiere a la actitud del actor que vive en el proceso de su acción en curso. Por consiguiente, es una categoría esencialmente subjetiva, que solo se revela al observador si este se pregunta qué sentido atribuye el actor a su acción. En cambio, como hemos visto, el genuino motivo «porque» es una categoría objetiva, accesible al observador, que debe reconstruir, a partir del acto realizado, o sea a partir del estado de cosas creado en el mundo

para Schutz “el sentido de la acción tiene que ser reconstruido según el sentido que los actores dan a sus acciones (Psathas, 2004).

externo por la acción del actor, la actitud de este ante su acción” (Schütz, 2008: 89).

El enfoque fenomenológico traslada el análisis del sentido del actor desde su subjetividad interna, personal, hacia su subjetividad exteriorizada, social sin perder de ese modo el punto de mira empleado por el mismo actor. Como subraya Schütz “solo en la medida en que el actor se vuelve hacia el pasado, convirtiéndose de ese modo en un observador de sus propios actos, puede llegar a captar los genuinos motivos «porque» de sus propios actos” (Schütz, 2008: 89).

En un contexto de interacción diario caracterizado por un bajo nivel de pluralización socio-cultural, como el español, la diversidad religiosa visibilizada a través de símbolos, prácticas y comportamientos religiosamente diferenciados como “otra” cultura o costumbre hace que dicha diversidad encarnada por el sujeto intervenga en la acción social continua en su interacción con los otros. Pero a diferencia del “idiota cultural”²⁷⁰ los jóvenes musulmanes, aquí pensados como agentes activos y dueños de sus procesos interpretativos, demuestran la puesta en marcha de todo un conjunto de prácticas y acciones performativas que inciden en la realidad vivida, modificándola.

Para poder comprender los procesos de significación que los jóvenes musulmanes van construyendo en relación a su propia religiosidad han de tenerse en cuenta los dos puntos de mira: tanto el individual como el colectivo. En este sentido, aplicando la división de Schütz entre acciones «para» y acciones «porque» a la sociología simmeliana es posible observar cómo los procesos de socialización y sociabilidad socio-cultural subjetivos de los jóvenes —motivos «porque»— enmarcan las necesidades, problemáticas y reivindicaciones futuras —motivos «para»— elaborados a nivel colectivo. Esta línea interpretativa desemboca en el modelo de la circularidad comunicativa de Gregory Bateson (Bateson, 1988, 1976) que, como se vio, piensa los procesos de interrelación entre el sujeto y las estructuras sociales en términos dialógicos: las estructuras intervienen en la formación del sujeto pero a su vez el sujeto recodifica dichas formas según sus esquemas cognitivos y, volviendo a actuar en relación con las estructuras, las modifica a su vez.

²⁷⁰ Siguiendo a Garfinkel “Por «idiotia cultural» me refiero al hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo, hombre que produce las características estables de la sociedad al actuar de acuerdo con las alternativas preestablecidas y legítimas de la acción suministradas por la cultura común” (Garfinkel, 2006: 82).

Sin olvidar, como bien define Simmel que:

“sólo los fines específicos del conocimiento determinan si la realidad inmediatamente percibida o vivida ha de interrogarse con miras a un sujeto individual o colectivo; ambos son «puntos de vista» que no están en una relación de realidad y abstracción entre ellos, sino que en tanto formas de nuestra observación se distancian ambos de la «realidad»; de aquella realidad que como tal no puede ser en absoluto ciencia, sino que sólo adopta forma de conocimiento por medio de estas categorías” (Simmel, 2002: 31).

UNA ACLARACIÓN ETNOGRÁFICA

Hazim es un joven de origen marroquí que llegó a España muy joven. Antes de la entrevista le conocía solo por haber coincidido en alguna manifestación. Por eso le contacté por Facebook y acordamos la fecha y el lugar (un restaurante marroquí) de la entrevista. Al encender la grabadora:

R: ¿Pero las entrevistas son anónimas y...?

P: *Bueno, sí, todo se queda anónimo y nada..., es una charla, nada más. Además después las entrevistas las transcribimos sin nombres, ni nada. Las transcribimos y se mezclan, así que no podemos saber quién ha dicho qué y eso.*

R: Claro, claro. No, no, yo te lo digo por si va a salir un tema inconveniente en la entrevista o...

Aamaal es una chica española de origen marroquí, Bashira es siria y llegó a España a los 12 años. Nos conocíamos muy bien ya que participábamos en diferentes actividades de la asociación de ayuda al pueblo sirio. Una tarde, al terminar un acto público en la Puerta del Sol, les invité a tomar algo y, ya que estábamos, les propuse hacer una entrevista. Al encender la grabadora:

R1: Ay, que mona. (Se refiere a la grabadora) Mi padre la tenía ésta.

P: ¿Tu padre? [Risas]. ¿Y por qué?

R1: No, porque le gustaba mucho grabar muchas cosas.

P: ¿Ah, sí?

R2: *A mí me gusta mucho la funda... Es que hay fundas para todo...*

P: [Risas].... [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años y E. 5.2, chica, siria (llega a España con 12), 20 años].

Tareq es un chico español de origen sirio con el cual tenía ya una estrecha relación de amistad. Además de colaborar activamente en la misma comisión de la asociación habíamos empezado a reunirnos con frecuencia entre un grupo de activistas. Había organizado una cena en mi casa y al presentarse antes de la hora le propuse hacer este entrevista. Al encender la grabadora:

P: *Bueno, esta es...*

R: ¿Quieres una buena entrevista...?

P: Sí.

R: ¿Quieres una chica...? Bueno, está un poco metida en el feminismo islámico, un poco.

P: Ah, ¡perfecto!

R: Mira, es un sol, y habla la tía...

P: ¿Cómo se llama?

R: X, no sé si sabes quién es. Te la pongo en el Facebook si quieres.

P: Sí, sí, sí.

R: Pero es una tía de narices. Hombre, lo que pasa es que no sé si se va a quedar contigo solo. Pero ¡es una tía!... Unas ideas, o sea, de estas ideas... Es un poco... Tiene alguna cosa por contraste pero es una tía..., es una maravilla, o sea.

P: *Hombre, en un sitio público, o...*

R: Sí, o en la manifestación o después de la manifestación.

P: Ah, ¿por qué va a las manifestaciones ella también?

R: Sí, de vez en cuando.

P: Ah, cuando puedas preséntamela.

R: Sí, te la presento. Yo cuando la puedo introducir la introduzco, [Risas]. O sea, porque sé que habla... Además habla..., del tema de política habla muy bien, ¿sabes? O sea, es que no tiene pelos en la lengua. No tiene miedo de lo que la gente pueda pensar de ella, ¿sabes lo que te digo?" [E. 3, chico, padre sirio, madre española, 23 años].

Estos tres ejemplos del cómo puede empezar una entrevista remiten a la estrecha vinculación entre niveles de confianza y empatía diferentes, momentos y lugares distintos, actitudes y predisposiciones concretas. La entrevista etnográfica, como ya se ha planteado, es un proceso de construcción de sentido que se desarrolla de forma dialógica. Tanto los modales, su desarrollo como las temáticas tratadas reenvían a todo un conocimiento acumulado y en parte compartido por el entrevistador y sus entrevistados que no puede ser textualizado, aunque sea fundamental en el desarrollo del análisis. Por otro lado, tanto el criterio de selección de las citas como su organización en el texto son siempre resultado de una elección que responde a la lógica de la investigación y que, en el caso de la etnografía, está influida también por un conocimiento interior, personal, de “haber estado allí”. Como ya se ha dicho, no se pretende aquí representar la voz de los jóvenes, sino intentar trazar aquellas dinámicas más generales y compartidas entre ellos que se comprendieron gracias a la experiencia vivida a su lado.

CAPÍTULO 5: MULTI-SOCIALIZACIÓN E IDENTIDADES MÚLTIPLES

Quisiera ahora ilustrar algunas de mis afirmaciones con unos pocos ejemplos. El primero se refiere a las explicaciones, y lo he tomado de un relato de Carlos Castaneda. Como ustedes recordarán, Castaneda fue al pueblo de Sonora, en México, a conocer allí a un brujo llamado Don Juan, a quien le pidió que le enseñara a ver. Así, Don Juan se interna con Castaneda en medio de la selva mexicana. Caminan una o dos horas, y de pronto Don Juan exclama: "¡Mira, mira lo que hay ahí! ¿Lo viste?". Castaneda le responde: "No... no lo vi". Continúan caminando, y unos diez minutos más tarde Don Juan vuelve a detenerse y exclama: "¡Mira, mira allí! ¿Lo viste?". Castaneda mira y contesta: "No, no vi nada". "¡Ah!", es la lacónica respuesta de Don Juan. Siguen su marcha y vuelve a suceder lo mismo dos o tres veces, pero Castaneda nunca ve nada; hasta que, al fin, Don Juan encuentra la solución: "¡Ahora entiendo cuál es tu problema! –le dice–. Tú no puedes ver lo que no puedes explicar. Trata de olvidarte de tus explicaciones y comenzarás a ver" (Foerster, 1998: 103).

Siguiendo el cuento de Castaneda, para poder ver el proceso de construcción autóctono de una identidad coherente y no bi-polar de estos jóvenes parece necesario olvidar gran parte de las explicaciones y construcciones de los estudios actuales sobre ellos. Como ya hemos analizado, el apego a las tradiciones de los padres, la incompatibilidad de la religión islámica con el contexto secularizado de la sociedad española o las reacciones ante las múltiples imágenes negativas presentes en el debate público seguirían provocando unas rupturas y unos conflictos insuperables que situarían los jóvenes en una posición de tensión y alerta socio-cultural permanentes.

Los jóvenes no son ajenos a los problemas y las confrontaciones cotidianas presentes en su entorno socio-cultural y los tres aspectos mencionados aparecen con frecuencia en sus narraciones y sus preocupaciones. A pesar de ello, como se demostrará, el enfrentamiento de los jóvenes con las diferentes esferas socio-relacionales no parece derivar de causas identitarias, culturales o ideológicas aislables, sino que se produce un proceso de identificación/distanciamiento identitario que se va desarrollando en diálogo, y no en oposición, con la diversidad que caracteriza y tipifica sus entornos socio-culturales.

En este capítulo, nos proponemos profundizar en las construcciones identitarias de estos jóvenes a partir de sus relatos y narraciones contextualizadas sobre ellas. Será así posible, como veremos, hacer emerger la complejidad y variedad de estrategias y prácticas de confrontación, mediación y diálogo que los jóvenes desarrollan en su día a día, donde el conflicto ya no es sólo una condición negativa, *sui generis*, que procura divisiones o fracturas insuperables sino, de modo muy diferente, un elemento positivo que permite estructurar un proceso de cambio global tanto en los jóvenes como en sus familias, que hace posible interpretaciones de lo religioso diferentes, y en general, de su sociedad. En el subcapítulo 5.1 *Ser españoles y españolas musulmanes y musulmanas*, se tratarán, entonces, las relaciones familiares desde una óptica intergeneracional y el desarrollo de redes de amistades estables en el tiempo. En el subcapítulo 5.2 *Ortodoxia y ortopraxis: la re-contextualización de los textos sagrados y la “cultura islámica”*, se profundizará en el proceso de interpretación autóctono de una religiosidad contextualizada y cotidiana que reenvía a una interpretación diferente del concepto de Islam europeo. Por último en el subcapítulo 5.3 *Imágenes esperpénticas: diferentes representaciones sociales del islam*, se delinearán las diferentes fracturas e incomprensiones de las y los jóvenes con imágenes socio-culturales determinadas que no se corresponden con la imagen que ellos mismos van construyendo en sus vidas diarias.

5.1 SER ESPAÑOLES Y ESPAÑOLAS MUSULMANES Y MUSULMANAS

Hay que intentar..., pues..., compaginar las dos identidades ¿no? Que luego acabas siendo una, pero tienes que intentar reforzar esta unidad” [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

Intentar “compaginar” dos identidades parece bien distinto que intentar describir identidades contrapuestas. Lo que nuestra entrevistada señala claramente de que “luego esta acaba siendo una” tampoco permite describir una identidad única y homogénea. En sus vidas diarias, los jóvenes musulmanes, como todo el mundo, necesitan enfrentarse a la complejidad y diversidad social y cultural que caracterizan sus entornos sociales desarrollando así una identidad compleja y articulada. El concepto de “españolidad” cuando es utilizado para medir, definir o categorizar la integración de los jóvenes musulmanes pierde todo su sentido ya que es un concepto vacío, que puede existir sólo y cuando se construye por oposición a otra posible identidad nacional, claramente inexistente y ni siquiera imaginada por ellos. Si sus defensores asumieran la identidad como proceso no podrían representar ni siquiera una unidad interna, dentro del mismo contexto español. Por lo tanto, más que seguir preguntándose sobre el apego o la aculturización sobre una presunta identidad española parece más oportuno intentar observar el desarrollo de un sentimiento de pertenencia a una sociedad en la cual se ha nacido y se ha crecido. La españolidad de estos jóvenes, como su religiosidad, son procesos activos y continuos de construcciones y reconstrucciones cognitivas y significativas contextualizadas, internas a la cultura y la geografía española empezando por sus relaciones más cercanas como la familia, la escuela y las amistades.

5.1.1 *¿Bi-culturalismo o relaciones intra-generacionales e inter-generacionales?*

Entonces yo considero... He nacido en España y tengo mucho cariño y afecto a España, sinceramente. De hecho, cuando..., algo curioso, cuando estoy en Siria echo de menos a España, incluso cuando hablan mis tíos de “¿tenéis de estas aceitunas tan buenas en España?”, digo, “¡Hombre! ¿España aceitunas? Es que tenemos las mejores”, [Risas]... Me pongo como..., digo... “¿Qué me estás diciendo?”,

[Risas]... Y aquí me pasa al revés, cuando alguien se mete con Siria pues yo intento... ¿no? Para mí Siria es... ¡vamos! Es un poco como..., [Risas], una ambivalencia, digamos” [E. 1, chico, de origen sirio, 26 años].

El sentimiento de “ambivalencia” que describe Âkil reenvía a una condición socio-cultural ampliamente compartida entre los jóvenes que llevan el peso de su “diversidad” en la cotidianidad de sus vidas diarias:

R: Cuesta a veces.

P: ¿Sí?

R: Creo que sí... Es como vivir en dos culturas diferentes. Tengo mi cultura árabe, musulmana, y está aquí la cultura española. Muchas cosas que en la cultura árabe están entre comillas, mal vistas, y que aquí es normal y yo tengo que relacionar las dos, o hacer una media entre las dos para..., para no resultar raro entre mis amigos españoles, ni un pecador..., [Risas], entre mis amigos musulmanes. O sea, eso también es... pienso yo, que cuesta un poco. No sé. Yo con los años..., bueno, con los años... ¡tampoco tengo cincuenta! Pero con mi mini-experiencia ya sé controlarlo más o menos. Ser... claro, normal. Ver lo que... dar buena imagen de la religión y lo que eres, transmitir a la cultura española tu cultura árabe y al mismo tiempo también transmitir a la cultura... a la..., a la sociedad musulmana que no es española, transmitirle la cultura española real también” [E.11, chico, de origen sirio, 22].

A primera vista, la división entre culturas parece marcar unas pautas de comportamiento determinadas según el contexto de interacción donde los jóvenes buscan una “media entre las dos”. Por otro lado, profundizando más en lo específico, los jóvenes empiezan a demostrar una conciencia social y colectiva más profunda que remite a una interpretación contextual mucho más compleja:

Bueno, primero no hay..., o sea, tampoco hay que considerarles como dos partes, ¿sabes? Ni la sociedad española es sociedad española homogénea total, al cien por cien, y luego están los musulmanes, ni los musulmanes son un bloque humano homogéneo al cien por cien, ¿no? Si lo miramos así igual ya empezamos a complicar más las cosas, ¿sabes? La sociedad española es muy diversa, tiene sus diversidades y demás y los musulmanes pues también, o sea, forman parte de esta sociedad. Imagino que lo que nosotros tenemos que hacer es empezar a verlos como parte de la sociedad más que nada, ¿sabes? Cuando tengamos asimilado ese..., ese concepto de que son partes de la sociedad, igual que hay..., eh..., no sé, España es una nación muy plural, ¿sabes? Hay muchas nacionalidades, hay muchos credos. Ahora España ya no es solo católica, ¿sabes? Están los musulmanes, están los judíos, están las otras minorías cristianas, los evangelistas, están los ortodoxos que son de la Europa del Este, o sea, en este sentido hay de tratarlo según esta fórmula imagino, ¿sabes? Y cuando lo empiezas a ver así ya es mucho más fácil desarrollar puentes o tender puentes, o lo que sea” [E.4, chico, marroquí, 27 años].

Para poder comprender el proceso de construcción identitaria como algo autóctono y contextual es entonces necesario “asumir” a los jóvenes como parte de un conjunto heterogéneo y complejo. Solo de ese modo será posible leer e interpretar sus conflictos e incomprensiones vividas en términos de conflicto positivo, fundamental en el proceso dialógico con su entorno social, tanto familiar como socio-amistoso.

Los jóvenes narran unas historias de vida diferentes a las de los padres que en su día tuvieron que emigrar dejando atrás sus hogares para buscar una vida mejor:

P: Bueno eh..., primero cuéntame un poco lo que es tu experiencia aquí en España como joven musulmana, o cuéntame un poco de dónde vienes, tus orígenes...

R: Pues eso, mis padres son los típicos inmigrantes que vienen de Marruecos buscando una vida mejor. Mi madre de hecho estaba embarazada de mí estando aquí en España, pero claro, como estaba sola ella y mi padre, cuando iba a darme a luz, cuando estaba a punto de dar a luz, fue a Marruecos para..., pues eso, estar con su familia. Bueno, y nada, me tuvo en Marruecos y se quedó poco, jejeje, dos meses conmigo y me dejó ahí a cargo de mi tía. O sea, que yo tengo una tía que es como si fuese mi madre porque ella estuvo conmigo pues durante dos años de mi vida, y mi madre pues tuvo que venir aquí a trabajar, así que nada, pues me quede ahí.

P: ¿Y tu padre se quedó o vino con tu madre?

R: No, mi padre siempre ha estado aquí. Y nada, ya me quedé durante esos dos años, pero no me acuerdo, y luego pues vine a España. Umm..., cuando vine..., pues eso, yo la verdad que no lo recuerdo mucho. Bueno, de hecho, a ver, yo..., eh..., soy la séptima, [Risas], hija de... espera, porque somos nueve hermanos, sí, pero ya ahora todos están casados. En casa estamos tres; yo y dos hermanas menores. Y nada, pues vine y estábamos en una casa de alquiler, una casa pequeñita, lo normal, ahí todos amontonados y nada, pues nada, cuando luego nos..., es que no recuerdo mucho... las fases.

P: ¿El colegio, has estado en un colegio español?

R: Sí, sí, siempre he estado en un colegio español, público, normal. Y luego, lo que más me acuerdo es cuando nos trasladamos a la casa actual que tenemos, que es la que nos dieron el IVIMA (Instituto de la Vivienda de Madrid), y nada..., pues no sé, la verdad que en general ¡he llevado una vida normal! Ahora que... sí, sí, he llevado una vida normal, sí, en serio.

A diferencia de sus padres, los jóvenes que han nacido y se han socializado en España no han vivido directamente la experiencia del migrar como tampoco los procesos de asentamiento post-migratorios; no tienen ningún lugar a donde volver y no tuvieron que adaptarse o aprender formas socio-comportamentales diferentes. Los jóvenes conocen y se confrontan con estas diferencias poniendo en cuestión la propia existencia y tomando distancias como generación:

P: *¿Y... tú ves diferencias, por ejemplo, en los jóvenes musulmanes en relación a los padres?*

R: Es completamente distinto. Nosotros hemos dejado de ser árabes ¿comprendes? O sea, mi padre es un árabe, sirio, musulmán. Yo soy un español... [Risas], ¿comprendes? Sirio, musulmán. Pero es que ya soy español, entonces ya... Es decir, cuando mi padre viene de allí para..., para... demostrar que él existe... enseñando su cultura, difundiendo su fe, etcétera. Yo estoy en mi país, yo ya no tengo necesidad de... O sea, mi padre es como un extraño que viene a afirmarse, pero yo ya soy de aquí, entonces ya no ves esta actitud. Yo no necesito... es decir, no necesito reivindicar nada ¿comprendes? Yo soy español y él es sirio, pues... y yo soy español. Mi padre ahora es español, sí, después de cuarenta y tres años, pero... obviamente somos distintos, no somos los mismos” [E. 19, chico, 24, de origen sirio].

Cuando son interrogados desde la diversidad, los jóvenes asumen la posición autóctona, como españoles, que rompe por completo con la condición del “no ser-españoles” de sus padres. El “yo no necesito reivindicar nada” de Muhammad es un no colectivo, fruto de su reflexión sobre su ser español y de allí, desde su “soy autóctono” proyecta la imagen colectiva que quiere reivindicar para sí mismo. A este nivel reflexivo la diferenciación “cultural” prevalece sobre la “religiosa”:

Mira, mis padres son muy..., mis padres no son de los que te dicen “vuelve a una hora”. Ni siquiera son muy liberales, la verdad, pero no tienen ningún problema y se dan cuenta de que vivimos en España y no en un país árabe, y que aquí tienen que ser un poquito más abiertos, y de eso se dan cuenta. En sí, con mis padres no he tenido mucho choque, pero sí yo sé de gente que tiene muchos choques con sus padres que son más cerrados. Pero en cuestión de religión, yo, mientras me hablen de religión y me lo hagan entender, yo lo entiendo, pero a mí que me hablen de cultura, no. O sea, yo no, una cultura no la entiendo, una forma de ser de una cultura no, pero si me hablas de religión yo puedo entender, encima lo puedo seguir; pero si me hablas de cultura no, paso” [E. 10.1, chica, de origen palestino, 28 años].

Es este conflicto entre lo étnico-religioso y el contexto cultural de sus padres el que lleva a generar una primera búsqueda por parte de los jóvenes de una identidad cultural y étnica-religiosa propia, como bien describe Hazim:

P: *Y en general, ¿ves diferencias en la manera de vivir el Islam de los jóvenes musulmanes en relación a sus padres aquí en España, por ejemplo?*

R: Hombre, sí es cierto, hay una diferencia y es que los jóvenes intentan buscar... ¿sabes? Los padres es como que nacieron musulmanes, crecieron musulmanes, siempre fueron musulmanes y nunca nadie les dijo que bueno, es..., o a lo mejor: “Tampoco tenéis porque ser musulmanes”, ¿sabes? O no han vivido en sus etapas más críticas de su vida, infancia, juventud, adolescencia y demás, no han vivido, por ejemplo..., no han recibido otras ideas que no fueran las que..., las musulmanas, y las de toda la vida, ¿no? Los jóvenes ahora mismo, o sea, si hay una persona que a

lo mejor es más practicante es porque él quiere, ¿sabes? No por cultura, ni por nada. Tiene todas las opciones, se le presentan todas las opciones y claro, allí los jóvenes... y creo que son más, intentan buscar su identidad, intentan buscar el porqué de las cosas más que los padres. Eso creo que sea la diferencia muy importante” [E. 4, chico, de origen marroquí, 27 años].

Un conflicto en el que se generalizan las percepciones culturales recíprocas, tanto la propia como la de los padres, en tanto que visiones imaginadas y proyectadas como colectivas. Esta diferenciación, como se verá, se hace necesaria en la formación de una conciencia colectiva autóctona que a nivel público e institucional o asociativo lleva a los jóvenes a buscar su propia independencia reflexiva y los distancia de las instituciones tradicionales como mezquitas o centros culturales islámicos. A este nivel, la búsqueda colectiva responde a la necesidad de respuestas colectivas sobre el “quién somos nosotros”.

Por otro lado, si nos acercamos a la cotidianeidad de las relaciones familiares, donde se construye parte del “quién es uno mismo”, las diferencias inter-generacionales pasan desde el nivel de una reivindicación generalizada colectivamente a una visión subjetiva, derivada desde la experiencia directa en interacción con los padres:

P: ¿Pero ves alguna diferencia, por ejemplo, en relación de los jóvenes y la generación de los padres?

R: Sí, como piensan, la manera de pensar. Bueno, es lo más importante porque a lo mejor ellos piensan que esto es malo... Como te estaba diciendo, lo de una chica que hable con un chico porque en su época, por ejemplo, las chicas tienen que estar en casa o no sé qué, o no pueden hablar. Depende de cómo te has criado y nosotros, pues a 2012, una chica si habla con un chico no tiene por qué estar con una relación con ese chico o que puedes hablar perfectamente si sabes que no estás haciendo nada malo. Hay muchas cosas que... Bueno, mi familia pues sí, a lo mejor eso, ahora cambió [Risas]... [E. 17, chica de origen sirio, 22 años].

De otra entrevista:

P: ¿Y encuentras diferencias entre cómo ves tú la religión y cómo la ve la generación de tus padres?

R: Sí, no a como vemos la religión, sino que volvemos a lo mismo de las costumbres. O sea, yo tengo un poco más obviado las costumbres y me centro más en mi religión y mi familia fue educada y ha crecido en Siria, entonces tienen las costumbres muy..., muy dentro, que intentan muchas veces entenderme y obviarlas, pero de repente les sale la chispa esta que es imposible. Yo lo entiendo, es como si a mí, intentas cambiar mi personalidad. Pues no lo consigues, no puedes. Pero la diferencia es que a mí mi familia me escucha, puede que no compartamos la misma idea sobre algo, pero o..., yo respeto que ellas no van a cambiar y ellas un poco respetan que

yo no he sido educada igual. Entonces lo importante..., es que..., son dos generaciones, si te digo que no las hay yo me preocuparía, [Risas], tendría un problema entonces”. [E. 15, chica, de origen sirio, 27 años].

En este segundo nivel de reflexión sobre las experiencias de vida inter-generacionales directas aparecen las “costumbres”, “las maneras de pensar” y “la educación”. Nuevos y diferentes ejes de diferenciación entre padres e hijos que, aunque estrictamente vinculados con la relación entre religión y cultura, asumen una independencia propia, una forma diferente y autónoma de relaciones intrafamiliares.

Se desvela ahora un cambio global y dialógico que comparten tanto los hijos como sus padres donde los conflictos, las estrategias y las soluciones son procesos de interrelación favorecedoras del proceso global de cambio de las propias relaciones familiares, como mejor se observa, por ejemplo, en la evolución de las relaciones intra-generacionales, dentro de una misma unidad familiar:

“Por ejemplo, en mi casa somos dos generaciones porque son mis dos hermanas mayores de 30 y 28 años y luego mi hermana y yo de 23 y 25 años y sí que hemos notado diferencias de que con mis hermanas, mis padres eran mucho más estrictos en plan “¿a qué hora llegáis?”. En plan, han sido, por así decirlo, mucho mejor educadas que nosotras, [Risas]. Porque eh..., porque mi padre también, como no iba..., como no se relacionaba con árabes, si con árabes aparte de que no iba a su trabajo, en su trabajo tampoco se relaciona mucho con árabes. Ahora mucho, se relaciona muchísimo más que hace 15 años, por ejemplo. Entonces pues siempre iba a la antigua. O sea, se pensaba que las cosas se hacían como hacía su madre con su hermana, eh... Ahora conmigo se ha dado cuenta de que no, a mí nunca nadie me pregunta a qué hora vuelvo ni a qué hora salgo, eso es algo que fastidia mucho a mis hermanas, [Risas]. En plan “nos ha tocado lo peor” eh... También, o sea, tengo mucha más libertad de tratar..., por ejemplo, cuando antes estábamos hablando de chicos, mi madre y mi padre nunca me han dicho “¿por qué has hablado con tal persona?”, ni nada. Igual, a lo mejor con mis hermanas sí que lo hubiesen hecho, pero también mi padre ha..., con la edad que tiene, ha madurado, ha visto que..., cómo está el mundo últimamente y tal y para mí, mi padre se ha convertido en mi amigo realmente. No, no está la relación típica de padre e hija, no. Hablamos de todos los temas, no tenemos ningún tema en, por así decirlo, tabú. Yo que sé, los..., en, en Si..., por ejemplo en Siria mis primas hay temas tabús entre sus padres. Yo que sé, lo típico de hacerse la cera, de depilarse, de..., con temas de la menstruación..., pues conmigo, o sea, con mi padre no hay tabús en ningún tema de estos. Pero ni, esto es un ejemplo tonto, pero realmente me refiero a que no hay tabús, hablamos todo abiertamente y eso es bueno porque no solo es bueno para mí porque me da consejos, sino es bueno para él porque aprende a ver cómo es, cómo ha evolucionado la vida, cómo van las cosas, cómo se tienen que tratar las cosas y aprende a ver que la vida no es como antes. Es algo que, al relacionarse poco en

general con la gente, no se había dado cuenta hasta..., hasta hace poco” [E. 13, chica, de origen sirio, 25 años].

Los jóvenes musulmanes, entonces, del mismo modo que sus coetáneos no-musulmanes, viven los contrastes generacionales con “normalidad”, como parte de su cotidianeidad donde más que de conflicto parece oportuno hablar de dinámicas de cambio y mediaciones compartidas:

P: ¿Y tú ves diferencias en la generación de tus padres en la manera de vivir el Islam, por ejemplo?

*R: Eh..., pues sí. Porque mi padre cuando salió de Siria era mucho más radical y todo eso y tal. De hecho, pues porque en Siria especialmente en sus tiempos, eh..., en el cine sólo ponían las pelis que eran demasiado x para que se pusiesen en la tele. O sea, básicamente se ponían pelis semiporno y sólo iba al cine la gente que tiene muy mala reputación y tal, siempre chicos. Las chicas nunca iban porque las tacharían de todo, [Risas], entonces pues eso. Él venía con esas ideas y tal y seguía pensándolo y yo que soy, eh..., la primera de mis hermanas que empezó a querer salir con sus amigas y todo eso y tal, tuve que luchar un montón para abrir la puerta a lo del cine y todo eso. Que no dejaba de darle ejemplos: “Pero mira, no sé quién, que la hija de no sé quién que es amigo tuyo sí va. Que la hija de no sé quién si va”, no sé qué, tal y todo eso. Y luego, pues para que empezase a ir pues le llevé conmigo a ver *Pokemon*, para que viese que está lleno de niños, que..., [Risas], que no hay nada porno y todo eso y desde entonces pues ya normal, pero claro, él estaba con esa idea. Luego mi madre, cuando vino aquí al principio y todo eso, se ponía una chaqueta súper-larga hasta aquí, pero ahora ya no, ahora se pone pues blusas normales con pantalón y todo eso, que también en ese aspecto ha cambiado” [E. 7, chica, de origen sirio, 22 años].*

La diferenciación con la generación de los padres no puede reconducirse a una forma concreta y limitada como cultura única, homogénea y compacta. Existen diferentes y complejos niveles de interrelación posible donde lo religioso y lo cultural se entremezclan con lo generacional, las costumbres y las maneras de pensar y hacer estructurados entre sí en una red heterogénea e inter-conectada que afectan a la totalidad del proceso de cambio intergeneracional. El ser y sentirse español de estos jóvenes por lo tanto no es una condición abstracta en conflicto abierto con el no serlo de sus padres, sino un sentimiento de pertenencia colectivo que se desarrolla como proceso dialógico, con los padres, en la cotidianeidad de las relaciones familiares.

5.1.2 *Praxis socio-relacionales y preceptos religiosos en las relaciones socio-amistosas*

“En el colegio español me preguntaban mis amigos siempre preguntas y tal, lo típico “por qué no coméis tal” porque..., tenía siempre mis explicaciones, que yo no sé tampoco mucho ¿sabes? Tienes que estar con una persona más sabia que yo, porque a los quince años sabías contestar a unas pocas preguntas, y en algunas me pillaban ¿por qué?, porque no estaba preparado para contestar a todo. Pero..., pero con los años estuve con ellos tres años, estuvimos tres años de mis estudios en el colegio, yo vi que ya miraban de otra forma. O sea, como que tenían un poco de ignorancia sobre la cultura árabe ¿por qué? Porque no tenían un amigo árabe que les explicara eso de una forma correcta. Sí, conocían, pero conocían a la gente típica árabe, musulmana, eh... creen..., que no practicante, entre comillas, que son de esta religión, pero vamos, que pasan y que veían lo que hacían “entonces decían: ¿qué diferencias hay?” [E. 11, chico, de origen sirio, 22 años].

De modo muy similar a la evolución de las relaciones intra-familiares, el relato que suelen describir los jóvenes sobre las relaciones de amistad en un contexto no-islámico sigue una evolución temporal que se divide en dos etapas diferentes. En el primer momento de la adolescencia las diferenciaciones con respecto a sus coetáneos parecen jugarse más en el plano de las prohibiciones religiosas que impiden la práctica de rituales y conductas difundidas en el contexto español:

P: *¿Qué diferencias ves?*

R: Hombre, yo siempre creo... Te he dicho, creo que estoy integrado entre comillas, ¿sabes? Luego es verdad que hay cosas que... pues no puedo, no puedo porque..., porque..., no me salen, ¿sabes? Porque creo que no van con lo que yo creo, ¿sabes?

P: *¿Por ejemplo?*

R: O sea, yo..., todos mis amigos, muchos, bueno, la mayoría de mis amigos son españoles; voy, vengo, pero la verdad que luego, a la hora de..., hay ciertas cosas que como a la hora de divertirse, a la hora de tener pareja también y tal... pues que... que no voy al mismo ritmo, entonces no puedo. O sea, no comparto las mismas cosas que ellos, o sea..., pero no porque..., es que no me entra, ¿sabes? A lo mejor que soy en este sentido un poco... ¿sabes? estricto, no lo sé. Pero a lo mejor es la forma de divertirse, ¿sabes? Yo, pues bueno, alguna vez he ido a una discoteca pero es que ni lo disfruto. No por nada pero porque es el concepto que no me entra en la cabeza muy bien, ¿sabes? que yo no lo veo... O sea, lo veo como un divertimento pero para mí no lo es, ¿sabes? Porque no estoy a gusto en este ambiente, con lo cual ya no bebo, ¿vale? Pues a no beber también es un hándicap, o sea...

P: *¿Ah sí? Eso es...*

R: No, yo no bebo ni tengo intención. O sea, ni me atrae ni nada por el estilo, pero tú vas con tus amigos españoles a partir de los dieciséis años, eh... A partir de la una de la mañana todos borrachos...

P: *[Risas]*.

R: ¡A la una de la mañana! O sea, yo, gracias a Dios, tenía el autobús, el último autobús a las doce y media de la mañana porque yo vivía lejos. Entonces, bueno, nunca... ¿sabes? Yo tenía la excusa del autobús pero me buscaba una excusa para irme, ¿sabes? En este sentido yo creo..., o sea, estoy integrado entre comillas, ¿sabes? Porque es verdad que hay cosas que no comparto ¿sabes? Pero no porque considero... no, porque no las quiero para mí.

P: *¿Pero, en general, tienes tu relación con tus amigos españoles pero...?*

R: Sí, sí, tengo... y un mogollón de relación. O sea, una relación súper fluida y súper...

P: *¿Son cosas más puntuales como el alcohol o...?*

R: No, pero el alcohol... O sea, yo estoy contigo y tú te puedes pedir un vino o un champán o lo que te da la gana, ¿sabes? O sea, yo en este sentido no me meto. En este sentido de... y, de hecho, yo voy con mis amigos pero llega un momento que no tengo nada de compartir. O sea, cuando se deja la conversación y se pasa a la cerveza y ya es estar borracho ¿Qué pasa? Es verdad que yo no me refiero a mis amigos para que no ocurra; también es cierto, ¿sabes? La mayoría de mis amigos no se emborrachan, españoles. O sea, vamos a ver, o sea, vamos a decir la verdad..., pero es verdad que yo sé que ellos, a lo mejor, quedan entre ellos cuando van a la discoteca pero yo no voy. Pero ni siquiera, o sea, ni me molesta ni nada porque es verdad que en este ámbito pues no me lo paso bien, no estoy a gusto, entonces no voy, ni me molesta. Obviamente me parece perfecto, además que no tengo ningún inconveniente, o sea, que..., vamos que ni..., o sea, vamos, que me parece perfecto; lo que pasa es que para mí no lo quiero, ¿sabes? Pues y ya está, ¿sabes?" [E. 3, chico, de origen sirio, 23 años].

Las tensiones inter-culturales encontradas en la cotidianeidad de las relaciones amistosas, cuando no superan un determinado umbral de conflicto, suelen impulsar diferentes conductas conciliadoras que englobando a los amigos no-musulmanes producen un proceso de selección y de estabilización de redes de amistades concretas en el tiempo:

P: *¿Y con tus amigos españoles qué tal?*

R: Es que ya te digo, hubo una época muy, muy difícil, pero una vez superada, o sea, actualmente no tengo ningún problema. O sea, yo toda la gente que me quiere, que me rodea y tal saben que yo de noche de fiesta no salgo, pues es que ya ni me llaman para ese plan. Lo han intentado muchas veces pero ya es como que se han rendido y directamente no... Al día siguiente me escriben contándome todos los detalles de todo lo que ha pasado o incluso de fiesta, a mí; muchas veces me río porque es en plan "Vale, no estoy pero es como si estuviera..." Me están escribiendo todo lo que

pasa en tiempo real y dices: “Mira, pues se están acordando de mí”. Pero luego también veo que voy a casa de un amigo, de una amiga a comer, han invitado a todos, y tengo mi comida aparte porque, eh..., y claro, a mí eso me llena un poco de... y es increíble y te valoran y te hacen sentir que..., yo a veces lo paso mal, paso hasta vergüenza, de... “¡No puede ser verdad!” [E. 12, chica, de origen sirio, 27 años].

El desarrollo y la estabilidad de estas redes de amistades implican así la puesta en marcha de actitudes y estrategias conciliadoras que permiten la formación de nuevas formas de relacionarse entre amigos. Así, por ejemplo, las renunciadas y las incomodidades socio-relacionales debidas al respecto de preceptos religiosos o la prohibición de prácticas sociales determinadas vienen a ser mediadas por la activación de dichas redes:

“El día que más odio es el lunes porque el lunes siempre están hablando de sus borracheras y fiestas de sábado y yo no salgo de noche, entonces mis amigos lo que hacen es que me lo graban todo en vídeo, en plan para que primero veo yo los vídeos, [Risas], luego ellos empiezan a comentar todo y tal y para que yo pueda meterme en la conversación. Pero es que un vídeo grabado en una discoteca, ni se entiende nada, ni se ve nada, ni na. Y luego están ellos riéndose y comentando cosas de tal, de la noche de sábado y todo eso y yo, pues como que estoy fuera de lugar porque yo no estuve allí y no puedo comentar con ellos. Y luego, cada cosa me la explican toda entera, no sé qué y tal, qué es lo que pasó y todo eso, para que yo pueda comentar un poco, [Risas]” [E. 7, chica, de origen sirio, 22 años].

Los jóvenes manejan y gestionan los diferentes desacuerdos e incomprensiones de modo ordinario y convencional, según sus construcciones simbólicas y significativas contextualizadas, en sus relaciones dialógicas desarrolladas en el tiempo con los demás.

Nuevamente, la reflexión acerca del cómo gestionar las relaciones en el contexto amistoso produce, en el momento de la juventud, la puesta en marcha de una auto-identificación que engloba el ser español y el ser musulmán:

“Hombre, yo creo que nos intentan inculcar que hay una doble identidad. Eres musulmán pero también eres español, y tienes unas obligaciones como musulmán y como español. Y que ser español no quiere decir que seas menos musulmán. Es decir, tú puedes salir con tus amigas y tomarte un café, o salir a comer con ellas y que ninguna de ellas sea musulmana, pero eso no quiere decir que tú... Por ejemplo..., a mí me ha pasado que salgo con todas mis amigas, ninguna de ellas es musulmana y yo me voy al probador del Corte Inglés a rezar, ¿vale? Y todas me esperan, y todas me respetan eso, y ya está. Pues tienes que compaginar las dos cosas ¿sabes? [...] Igual que nosotros estamos hablando de dar esta solidaridad también tenemos que exigir nuestros derechos, porque yo soy española y he nacido en España” [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

Esta unidad identitaria situada y contextualizada permite a los jóvenes por un lado el reconocimiento de sus diferencias como musulmanes y por otro la reivindicación de su

reconocimiento como españoles. Se dibuja de ese modo una identidad en proceso donde, más que la relación entre musulmanes y no musulmanes con identidades opuestas, lo que se desarrolla es un relacionarse colectivo que implica ambas partes en un proceso global de aprendizaje, adaptación y mediación recíprocas.

5.2 ORTODOXIA Y ORTOPRAXIS: LA RE-CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS TEXTOS SAGRADOS Y LA CULTURA ISLÁMICA

“Entonces quizás al leer el Corán en castellano se pierde mucho. Es como contar un chiste, a la hora de traducir el chiste como que no hace gracia, entonces pierde el sentido, ¿no? [E. 16.1, chica, de origen marroquí, 20 años].

El debate actual sobre la evolución de un Islam europeo, como hemos visto, sigue centrado sobre la posible legitimación de unos expertos o representantes religiosos que se hagan cargo de un proceso reformista de la religión islámica en el contexto occidental. Un proceso desde arriba que, enrocado en su intento de delinear o marcar la evolución futura de un Islam más compatible con la cultura y los valores occidentales, sigue siendo incapaz de comprender los procesos de interpretación y construcción ordinarios actuales, desde la experiencia cotidiana de las musulmanas y los musulmanes europeos. Si no queremos traducir un Islam que parezca un “chiste sin gracia” parece entonces más oportuno empezar a dedicarse a los contenidos de este Islam autóctono, empezando por delinear sus diferenciaciones y distanciamientos con interpretaciones extranjeras y por reconocer sus interpretaciones contextualizadas social y culturalmente.

5.2.1 *¿Hibridación cultural?*

R: Mira, la práctica del Islam..., tú te vas a Marruecos y te vas a Siria y ves una diferencia... porque mira, eh..., muchas veces se confunde la tradición con la religión; “yo esto lo hago porque he visto a mis padres hacerlo, pero yo no he abierto nunca el Corán y lo he leído”, y entonces, muchas veces, algunas cosas se confunden con las tradiciones del país. Por ejemplo, lo de que... una mujer no pueda conducir, esta es una tradición de un país que no tienen ninguna base islámica ni en el Corán, ni en la Sunna, ni en ninguna parte, porque las mujeres del Profeta todas conducían el caballo, camellos y tal, sin embargo, en Arabia pues lo tienen prohibido. Ellos dicen que esta es religión. Esta no es religión. O que una persona..., bueno, en algunos países musulmanes, cuando van a casarse el hombre y la mujer no se ven, o sea, el hombre no ve a la mujer, la tapa, se casa y después la ve. Sí, la verdad eso existe. En algunos países musulmanes existe y eso tampoco no tiene ninguna base islámica porque eso nunca ha sido así.

P: Claro. ¿Entonces hay...?

R: Hay muchas veces confusiones. Sí, hay una confusión muy grande entre tradición y religión. Yo, para mí, el que es musulmán en un país occidental es musulmán de verdad, porque tú, si quieres dejar la religión la dejas, pero si tú continuas, la continuas y muchas veces dices “pero a ver, ¿por qué tengo que hacer esto cuando estoy viendo que todo el mundo lo está haciendo al revés?”. Entonces, si tú lees, si tienes una fe más fuerte, entonces yo creo tú coges el Libro, tú estudias del Libro. Para mí el que estudia del Libro su religión es más fuerte que el que la estudia por tradición [E. 8, chica. De origen sirio 22 años].

El “musulmán de verdad” que reivindica Iris como musulmana europea rompe por completo con visiones islámicas producidas en contextos socio-culturales percibidos como “forasteros”, diferentes. El conflicto inter-cultural en este caso supera por así decirlo el umbral de tolerancia mínimo para la evolución de una relación dialógica ya que la interpretación religiosa de la “otra parte” viene a ser deslegitimada por su imposibilidad práctica en el contexto occidental. En general la visión europea, autóctona, es descrita como más abierta, en plena diferenciación con las visiones más fundamentalistas:

P: *¿Tú cómo te relacionas con esto? O más fundamentalista...*

R: Pero... ¿En qué sentido más fundamentalista?

P: *Eh...*

R: ¿Más estricto, dices?

P: *Sí*

R: Estricto... Yo creo que..., bueno, siempre hay unos extremismos, ¿no?, y los extremismos son malos. El extremismo yo creo que es muy malo. Hay mucha gente musulmana que piensa, que considera que no es lícito juntarse con quien no es musulmán y esto no tiene..., no viene en ninguna base islámica, obviamente. Eso para mí es un extremismo, el no tener amigos, no querer relacionarte con ellos, eso para mí es extremismo.

P: *¿Que no sean musulmanes?*

R: Sí, esto es un extremismo que no tiene ningún fundamento. Entonces los extremismos para mí son malos.

P: *¿Y aquí te ha pasado de conocer algunos que tienen esta visión?*

R: Eh... sí..., se vuelven más... Hay gente que se vuelve extremista que lo tiene todo como ilícito, totalmente. Todo es ilícito, todo está mal, todo... Esto es, esto no tiene... fundamento. Muchas veces una persona muy, muy religiosa es una persona que está bastante amargada. Pero porque ya se ha puesto tantas cosas que no tienen fundamento en el Islam, tantas prohibiciones, tantas normas..., que te amargan por dentro y esto en el Islam no tiene ningún fundamento, tanto extremismo, cosas que no tienen... Ya te digo, en Arabia Saudí se ponen unas normas y unas condiciones que no tienen ninguna base y están todos locos..., [Risas].

P: *[Risas]*.

R: *[Risas]*. Están todos locos. Ya te digo, una mujer que no puede conducir..., eh..., cuando se casan no ven a las mujeres antes de ella, las mujeres no pueden fumar..., no pueden entrar a un restaurante, un hombre y una mujer juntos, tiene que presentar su..., *[Risas]*, o sea, su matrimonio...; es muy fuerte..., vamos...

P: *¿Y crees que aquí en España esto también sea malo, este tipo de... o...?*

R: Yo creo que entre la gente joven existirá... Habrá alguno que lo haga, o sea, que sea tan extremista, pero eso es de mentalidad. Yo creo que si tú no lo ves en los demás no tienes por qué creártelas. Es porque alguien te lo ha contado y tú te lo has creído y por eso te has vuelto tan extremista” [E. 8, chica, de origen sirio 22 años].

Los jóvenes desarrollan una visión autóctona compleja que no se reduce a una oposición neta sino que reconoce las causas y consecuencias del fundamentalismo y de ahí, al ser interrogados como musulmanes y europeos, denuncian sus faltas de argumento para su difusión en el contexto europeo, como resume Hazim:

P: *¿Y tú, personalmente, cómo te ves en relación a las visiones más tradicionalistas del Islam o fundamentalistas del Islam?*

R: Se pueden dar en cualquier sociedad, ¿sabes? Es posible, o es más normal que en el Islam, ahora mismo, se darían más a menudo porque el foco está sobre el mundo musulmán y es como que están captando: “A ver si aparece un extremista. A ver si aparece un terrorista por aquí”, *[Risas]*, ¿no? Y, además, si te das cuenta, también la mayoría de los países musulmanes, o sea, la mayoría no, su totalidad, salieron de una colonización de la que fueron sometidos a dominio, a..., a todo tipo de negación de derechos, así que todo lo que te puedes imaginar; y ese dominio y esa colonización no ha terminado del todo. Sigue habiendo una dominación indirecta y demás, a través de títeres que hay en los países árabes y demás. Entonces, claro, la población buscaría un..., algo..., no sé, la población se volvería un poco..., o sea, lógico, es que se volverían un poco más conservadora, más tal, más todo, ¿sabes? Porque..., para defenderse. Es un tema de que tú piensas que te atacan y que tienes que defender. Entonces imagino que si tú... Además, la mayoría de las guerras modernas que estamos asistiendo, que estamos viendo en la tele, se desarrollan en países musulmanes: conflicto Palestina, Irak, las dos guerras o las tres guerras, ¿no? o sea, las dos, las dos guerras del Golfo; luego la guerra de Irán-Irak, en Afganistán, en... O sea, en todos estos países era un foco de violencia permanente, ¿sabes? Y la gente allí tiene vida y piensa y tiene cabeza y dice: “¿Pero por qué nos tienen que atacar y por qué nos están matando?” Y las reacciones que intentan un poco..., pues esto, organizarse en lo que sea..., o sea, llámalos como quieras, pero imagino que al ser países en los que la violencia ha sido una constante lo más normal, lo más lógico, es que se pueda dar más violencia; es que la gente, pues no sé, intente buscar defenderse violentamente, ese es..., imagino, o sea, ese es el asunto.

P: *¿Y con el fundamentalismo aquí en Europa, en general?*

R: ¿En Europa?! No tiene..., o sea, aquí no tiene..., no tiene ningún argumento, ¿sabes? Hay problemas y demás, pero estos se pueden solucionar sin ningún recurso a opciones que pueden ser extremistas. Pueden darse en un país u otro y demás, pero no creo que sea un motivo para alarmarse, sinceramente. O sea, el fundamentalismo no tiene argumento, o sea, aquí tienes la libertad, te puedes mover, puedes construir tu centro de culto. O sea, cuesta mucho, es cierto y tal y te ponen no sé qué, mil tal..., pero se puede construir, no tienes ningún..., no hay ningún problema en este sentido, ¿sabes? Yo digo..., o sea, yo pienso e imagino que todos estos fenómenos feos de terrorismo y de fundamentalismo y demás, se dan porque hay una situación en el que lo permite, ¿sabes? Una guerra o un..., no sé, un conflicto puede generar esto, pero en Europa los musulmanes son minoría económica, cultural, social, en todos los sentidos pero tampoco se dan todas estas condiciones para alarmarse, ¿sabes? O sea, cuentas con desventajas, evidentemente, pero no es tan feo, ¿sabes? La situación no es tan fea como para... esto..." [E. 4, chico, de origen marroquí, 27 años].

En este caso, el conflicto entre la práctica cotidiana del vivir como musulmán y español y determinada interpretación religiosa más "estricta" sobre ello conlleva a la incomprensión y el rechazo directo:

P: *¿Por qué crees que dentro de la comunidad musulmana hay una manera de ver el Islam tan diferente a otra manera de ver el Islam... Una que a lo mejor da una imagen y otra que da otra?*

R: Pues..., es cómo coger el Islam y cómo entenderlo. Como, por ejemplo, los cristianos hay algunos que son muy estrictos y otros que normal, otros que lo practican a medias. En el Islam lo mismo; hay gente que lo practica, otros que cogen, practican algo y dejan otro; otros, que digo que no me gusta, que son muy estrictos de manera que al verles y al hablar con ellos como que no te gusta hablar con ellos y tratar con ellos porque ya es demasiado. Hay de todo y yo, en mi opinión, es lo normal a medias, ni que estés tan abierto y que cojas cosas y que dejes lo otro" [E. 17, chica, de origen sirio, 22 años].

Un rechazo que vuelve a jugarse por lo tanto en el contexto de interacción cotidiano, de la práctica religiosa:

P: *¿Qué entiendes por demasiado religioso?*

R: Demasiado religioso..., que no lo veo... A ver, que no te digo que este mal. Yo, demasiado religioso llamo... Te pongo un ejemplo; ahora mismo viene "el Asar", la hora de rezar, y estoy en un bar y te digo..., bueno, en un bar o en..., viendo el fútbol o lo que sea. Estoy con mis amigos, pues te digo: "mira, pues rezo cuando llegue a casa, no hay problema". Hay gente que a lo mejor pues no, te dice "mira, yo..., yo rezo ahora". Le da igual donde esté, tiende algo en el suelo y se pone a rezar. O por ejemplo, el estar..., el llegar y decir "eh..., si hay alcohol en esta mesa yo no me siento", por ejemplo. O el a lo mejor, simplemente el darle una mano a una chica lo ven mal, a lo mejor. En ese sentido, ya te digo, estoy muy españolizado" [E.2, chico, de origen sirio, 25 años].

Más allá de la hibridación cultural como proceso de producción de una identidad diaspórica, entonces, la reivindicación interpretativa de la religión por parte de los jóvenes los posiciona como españoles y occidentales, en contraposición y no en hibridación con visiones culturales rechazadas como ilegítimas. Sólo reconociendo esta posición de los jóvenes con respecto a su verse y describirse como occidentales es posible entender la sucesiva producción de sus significados y sus prácticas socio-culturales en términos de procesos interpretativos autóctonos.

5.2.2 Visiones culturales y reinterpretaciones religiosas

El proceso de una interpretación contextual y autóctona de la religión islámica tiene que ser, entonces, entendido en términos de codificación práctica que los jóvenes producen en virtud de su misma etnicidad: española y europea. Preguntando sobre sus dudas o desacuerdos con interpretaciones determinadas de los Textos Sagrados o, más en general, sobre con qué temáticas religiosas se encuentran más en desacuerdo, los jóvenes aportan distintas y diferentes visiones que, maduras en sus entornos cotidianos, desmontan estereotipos:

P: *¿Y con respecto a la mujer hay cosas que no... con las que no estés de acuerdo?*

R: Yo, o sea, de lo que no estoy de acuerdo es como lo interpretan los países musulmanes; como la lapidación, yo creo que es muy exagerado y no estoy nada de acuerdo con eso porque, como ya te he dicho, creo que nadie debe castigar a otra persona porque ya está Dios para castigar. Entonces no creo en que a una mujer por ser adúltera pues tengan que lapidarla..., y yo creo también incluso, o sea, no sé, igual soy muy ilusa, pero yo creo que debe de haber otras interpretaciones, porque siempre hasta ahora, eh..., los estudios coránicos, todo lo que tenga que ver con la religión siempre ha sido llevado por hombres, casi siempre. Entonces siempre ellos van a intentar traerlo a su favor entonces, pues yo creo que nosotras también debemos estudiar y saber más, porque creo que es mejor de lo que todos creemos [E. 12, chica, de origen marroquí, 23 años].

Aportan dudas y perplejidades sobre costumbres y visiones religiosas determinadas que no corresponden a sus educaciones y visiones del mundo. En algunos casos, como las mutilaciones genitales femeninas el rechazo es absoluto mientras, en otros, como por ejemplo la poligamia, llegan a entender y a respetar su práctica en otros contextos socio-culturales pero no los consideran vinculantes para sí mismos ni practicables en sus contextos diarios:

P: *Y... la verdad que esto es muy interesante. Y... sí, lo que decíamos antes, de la necesidad de los musulmanes aquí de ir a buscar algo, por ejemplo en los Textos...*

R: Sí, de entenderlos. Por ejemplo, bueno, el tema de la poligamia, ¿sabes?, es un tema muy debatido, entonces explicárselo... Tú explícale a una persona que no es musulmana, explícale que tú eres musulmán y encima eres mujer y que..., y que tu religión habla de la poligamia y la aceptas, claro, ¿cómo se lo puedes explicar? “Mira, para mí la poligamia...”, o sea, yo soy una mujer y todavía no estoy casada, pero el día que esté casada y quiero que mi marido sea mío y no quiero compartirlo con tres más, ¿sabes? Pero yo cojo el Corán y cojo los Textos y tal y lo comprendo y comprendo que esto se haga. Lo comprendo, pero yo no lo quiero para mí, obviamente.

P: *¿Cómo musulmana hablas?*

R: Como musulmana yo no lo quiero para mí, eh... A ver, la poligamia es un derecho, no una obligación. O sea, tú porque eres musulmán no tienes la obligación de casarte con cuatro... [Risas].

P: *[Risas]... que es muy diferente.*

R: [Risas], es muy diferente. Es muy diferente que tengas derecho a casarte con cuatro a que sea obligatorio [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

En el proceso de interpretación religiosa la diferenciación entre “derecho” y “obligación” es una constante entre los jóvenes que les permite legitimar sus costumbres como sus interpretaciones de los textos sagrados desde su mayor libertad personal a la hora de poner en práctica o rechazar prácticas sociales que les son ajenas.

Los jóvenes reivindican una mayor libertad. En esa libertad se encuentran también los que, según sus conciencias individuales, ellos mismos definen como límites religiosos que pretenden desarrollar en sus relaciones interpersonales y en su vida íntima, como, por ejemplo, en la gestión de las relaciones pre-matrimoniales:

O sea, yo he tenido..., o sea, yo he tenido siempre a amiguitas, ¿sabes? En el sentido... pero a ver, no me interpretes... a ver, en el sentido que he tenido amigas, me han gustado y tal y..., y..., y ya se sabe que estaban allí esperando a que yo daba el paso, ¿no?... A que daba el paso y yo no lo he dado, no le he dado y..., y me jode ¿sabes? Entre tú y yo, ¿sabes?

P: *[Risas]*.

R: Pero porque es verdad que luego se..., que..., O sea, no es porque... O sea, yo..., es mi amiga, puedo discutir con ella de lo que sea pero es que luego no voy a ir a ningún sitio. Y tampoco me planteo yo..., porque mi religión tampoco es así, contemplo una relación esporádica... ¿entiendes lo que te digo? Pues no, pues es complicado [E. 3, chico, de origen sirio, 23 años].

Los argumentos que motivan sus interpretaciones se fundamentan en la crítica a una “interpretación machista”, en una más clara división entre “derechos” y “deberes” o en el “fastidiarse” que, a veces, se deriva del respeto a una coherencia personal, aportando argumentos contextuales producidos a partir de sus experiencias cotidianas. Esta diferente actitud interpretativa permite entonces cuestionar prácticas socio-culturales diferentes pero también abrir a la interpretación sobre tabús religiosos como en el caso de la homosexualidad:

P: *¿Tú te has leído el Corán?*

R: Lo leo, leo la traducción, pero no, entero no lo he leído, pero sí lo leo.

P: *¿Hay cuestiones con las que estés más o menos en desacuerdo?*

R: Sí, la verdad es que sí. Yo no sé, yo sinceramente... es que creo en el Islam y a veces hay cosas que pone que no me convencen y siempre digo “no, debe de haber otra interpretación, esto no puede ser así”. Porque, no sé, yo creo que es una..., yo, sinceramente, cuando leo el Corán y cuando estoy rezando siento una... no sé, me siento muy, muy, muy bien y no sé, me siento como pura, como..., no sé, me siento muy bien, me emociono incluso y cuando veo algo que no me gusta, me..., sí que me enfado. Como la homosexualidad, estos días hemos estado tratando el tema con mis amigas de la homosexualidad en el Islam y es verdad que lo castiga muy, muy duramente; bueno, todas las religiones monoteístas, y... entonces lo que pone en el Islam es que a un homosexual hay que matarle y entonces yo no lo veo muy lógico, la verdad, porque yo digo, a lo mejor es verdad que tampoco creo en la homosexualidad sinceramente porque yo creo que, no sé, yo creo que no existe y es..., bueno, eso es entrar un poco mucho en mi punto de vista, y entonces yo les decía a mis amigas “yo creo que nunca, una persona no puede castigar a otra persona”, yo no creo en eso, o sea, Dios se..., como creo en Dios, yo creo que se encargará de castigar a cada uno y a una persona, por ser homosexual, no se le puede castigar y matar porque igual esa persona se arrepiente y entonces si tú le matas por ser homosexual, supuestamente al hacer un pecado tan grande, al llevar a cabo un pecado tan grande, igual va al infierno. Creo en el más allá, en el paraíso y todo eso, sin embargo, si le dejas vivir igual incluso se arrepiente. ¿Tú qué sabes que va a ser de esa persona? Nosotros no somos quién para juzgar a nadie, yo creo. Sí que..., pues sí, hay cosas que no me encajan, si hay muchas cosas que no me cuadran la verdad [E. 12, chica, de origen marroquí, 23 años].

Las argumentaciones y posiciones críticas con estereotipos o tabúes determinados se hacen más complejas cuanto más influyen en la privacidad de los sujetos y se multiplican según las visiones personales de cada joven, dependiendo entonces de su socialización y educación personal. En todo caso cuando son interrogados sobre sus interpretaciones religiosas los jóvenes demuestran y reivindican, en su mayoría, el respeto a las libertades personales y subjetivas de cada individuo. Eso no quiere decir que los jóvenes estén desarrollando un proceso de individualización de su propia religiosidad sino que su interpretación religiosa se fundamenta sobre el respeto de la decisión subjetiva de cada fiel en su relación con la divinidad:

R: La conclusión general a la que se ha llegado es que el Islam no condena la homosexualidad, condena la práctica de la homosexualidad. ¿Hay homosexuales dentro de la comunidad musulmana? Sí. ¿Hay gays? Sí. ¿Hay lesbianas? Sí. ¿Se han dado casos de matrimonios entre homosexuales musulmanes?, también. Hay asociaciones en Bélgica, creo, no recuerdo, eh... Hay asociaciones de homosexuales en Estados Unidos y en Britania, hay Imanes de homosexuales, entonces, ¿ese colectivo se siente marginado de la “Umma”, lo que es la comunidad musulmana? Sí. Eh..., sabemos de casos de muchos que han tenido que abandonar su..., su país de origen y convertirse en exiliados porque estaban amenazados de muerte. ¿Por qué hay que meterse en eso? O sea, a los musulmanes en general, ¿a ti que te importa

qué esté haciendo cuando esté en su habitación? O sea, cuando esté ahí en la cama, vamos. Tú no estás ahí en medio, entonces para mí eso como que ya me asquea, me repugna el hecho que nos estemos metiendo en algo tan íntimo de la persona, que sea, no sé, que sea capricho, que tal, que cual, allá él con su vida, ¿me entiendes? Entonces lo que te decía antes, para mí la libertad a la hora de practicar, a la hora de adorar a Allah es muy importante, porque eso te proporciona una, no sé, una paz, como que tú obras con lo que Allah te haya ordenado, ¿no?, y no con lo que..., o sea, no te condicionas, no te condicionas a lo que te pueda decir la gente y demás. Yo respeto a los homosexuales, no sé, no tengo ningún problema y que sean musulmanes pues tampoco, o sea, no encuentro la contradicción” [E. 16.1: chica, origen marroquí, 20].

La profunda motivación religiosa que lleva los jóvenes al respeto religioso sigue siendo fuerte aunque desde una reinterpretación fundada sobre su propia educación social, cívica y cultural. Una reinterpretación viva, continua muy alejada de las frías y estrictas lecturas de los “expertos”:

R: ...luego todos tenemos nuestros deslices, jeh! No vas a pensar que soy, un santo.

P: *Claro, claro, en general...*

R: O sea, que luego nuestras metidas de pata las tenemos todos, ¿sabes? [Risas].

P: [Risas], *claro, claro* [E. 3, chico, de origen sirio, 23 años].

La praxis del vivir como musulmanes en sus contextos diarios lleva los jóvenes a cuestionar la ortodoxia en nombre de la cultura y la cultura en nombre de la ortodoxia desvelando de ese modo los engaños interpretativos en el uso de la religión, empezando por lo cotidiano y lo ordinario:

Por ejemplo, que un chico lleve un pendiente, en el Islam se dice que está prohibido que los chicos se afeminasen y que vistan cosas femeninas y todo eso, pero en estos tiempos hay un montón de pendientes que son súper masculinos, que de hecho si los llevase yo, yo sería la que..., un marimacho. Entonces claro, pues eso dice un *Sheij* que no, que no está prohibido, por mucho que lo digan muchísimos, que tal. Pero claro, como está como mal visto, como que parece un macarra, entonces los padres se lo prohíben a sus hijos con la excusa de la religión. De hecho, conocíamos a una amiga de mi madre y todo eso y tal que le mentía a su hija y le decía que el *Phosquitos*, *Bollicao* y todos estos tienen cerdo, para no comprárselo porque son muy caros, [Risas]. Porque esta chica era amiga mía y éramos pequeños y tal y yo tenía un *Phosquitos* y me lo estaba comiendo y me dice: “¡No, no comas eso, que tiene cerdo! No sé, qué tal” y todo eso, y luego yo voy a casa y le digo eso a mi madre: “¿Que cómo lo compras sin leer?” y no sé qué, y dice: “Que no, que tu padre lo ha leído” y lo leen, no sé qué, otra vez. Lo llevan a un amigo suyo médico a ver si hay una palabra que no hayan entendido. Luego, cuando le preguntan a la mujer esta, dice: “Que no, que yo le miento a mi hija para no comprárselo porque es muy caro” [Risas] [E. 7, chica, de origen sirio, 22 años].

Siguiendo al hilo de la evolución de un Islam europeo, las prácticas e interpretaciones religiosas desarrolladas por los jóvenes muestran un progresivo distanciamiento de la idea de un Euro-Islam secularizado o individualizado. Los jóvenes demuestran sus capacidades interpretativas tanto religiosas como socio-culturales a partir de su entorno social y su carácter de autóctono, produciendo un Islam cotidiano. Como se ha podido observar, la puesta en cuestión de un liderazgo determinado o el rechazo a una interpretación universalizada del Islam son consecuencias de este proceso interpretativo de los jóvenes que limita la visión religiosa al respeto de la privacidad subjetiva. Una reivindicación que, como se verá, no vale solo para la libertad interpretativo-religiosa subjetiva sino que también reivindica la libertad individual y colectiva de poder exteriorizar la propia religiosidad en el espacio público.

5.3 IMÁGENES ESPERPÉNTICAS: DIFERENTES REPRESENTACIONES SOCIALES DEL ISLAM

Terrorismo, terrorismo, terrorismo. [...] Porque, por ejemplo, ahora en los periódicos lleva Siria un año de revolución y nunca han puesto una portada de eso, pero cada vez que un chiflado, por ahí en Francia o donde sea, que tenga..., que sus padres sean de origen árabe, ni siquiera tenga que ser practicante él ni nada, mata o hace algo, eh... sale en portada y eso es un escándalo realmente. Bueno, “los musulmanes matan”, “los musulmanes”, eh..., somos lo peorcito, vamos. Y realmente es muy triste porque, eh..., no está relacionado. Una persona que sea musulmana no puede hacerle daño a nadie y sí, no es algo que me..., es algo que me molesta mucho pero no está relacionado con la religión, sino con las personas. Hay que cambiar sociedades enteras, hay que cambiar especialmente la forma en que la prensa dirige a la mentalidad de la gente, no puedo con todo, [Risas], yo no podría arreglar todo esto” [E.13, chica, de origen sirio, 25 años].

P: *¿Cuál creéis que es la imagen que se tiene aquí en España del Islam?*

R: En general, ¿no?

P: *Sí.*

R: En general, yo creo que desconocida, una imagen desconocida. Aparte de que no conocen el Islam, conocen a los moros y, tenemos que reconocerlo, que seas de donde seas da igual, eres un moro; llevas barba, eres un moro, entonces lo que parece que abunde, un, un... A ver, un cura dijo una frase muy bonita, es una de mis favoritas, dijo: “Suena más un bosque...” No. “Suena más un árbol que cae que un bosque que crece”. Entonces ese es el problema de las sociedades en general, ¿no? Entonces, lo malo como que prevalece... [E. 16, chica, de origen ecuatoriana (conversa), 22 años].

Los jóvenes musulmanes viven en un entorno en el que la producción intelectual sobre el Islam está muy imitada. Como Laura Navarro ha analizado, en los medios de comunicación españoles las noticias sobre lo árabe y lo islámico a menudo se entremezclan, en un conjunto de lugares comunes, carentes de referencias a los factores

socioeconómicos y políticos que están detrás de los acontecimientos, con una profusión de imágenes de violencia y con muy escasas noticias de temática cultural. La preponderancia de noticias relacionadas con terrorismo o islamismo, utilizando el primero como epíteto del segundo, presentaciones ahistóricas y debates acerca de la naturaleza violenta del Islam, hacen que los medios presenten a la sociedad española sólo el conflicto (Navarro, 2008: 215-228).

5.3.1 La experiencia negativa del ser diferente

Escuchando a Hamida:

P: *¿Y por qué crees que hay este miedo en Occidente, en España?*

R: A ver, yo creo que es miedo y es racismo a... O sea, es islamofobia, es islamofobia, pero es que es el hecho de... A mí, yo aparentemente..., nadie se piensa que yo soy musulmana ¿vale? Yo lo puedo comprender, porque no llevo hiyab ni cosas así, pero entonces conmigo la gente se suele comportar de forma normal hasta que ya saben “¿Eres musulmana?” “Sí” [E. 9, chico, de origen sirio, 22 años].

Según Akram:

P: *¿Y te ha pasado de vivir el racismo por ser musulmán?*

R: ¿De pequeño? Sí, a lo mejor de pequeño sí he sentido eso. Ahora ya siendo mayor, como mis rasgos son españoles, como hablo perfectamente el español, no he tenido ningún problema hasta que de repente oyen mi nombre o algo, pues ya se cierran. A lo mejor, cuando he tenido alguna novia española, a los padres no les ha gustado tanto.

P: *¿Ah, sí?, ¿te ha pasado esto a ti?*

R: Me ha pasado alguna vez.

P: *¿Por estar con alguna chica española y que por ser musulmán los padres lo miran mal?*

R: Se han echado p’atrás, un poco [E. 2, chico, de origen sirio, 25 años].

Como resumen Hamida y Akram, tanto la islamofobia como el racismo son procesos de ruptura socio-cultural que se activan en el momento del descubrimiento o de la visibilización de símbolos culturalmente racializados en el espacio público. Desde el nombre hasta el pañuelo, toda exhibición de símbolo tachado de “diferente” por una visión determinada de cultura española viene a ser castigado y reprochado bajo diferentes formas. “Las miradas por la calle”, “las caras de estupor al escuchar un nombre “extranjero”, “los chistes y lo apodos”, hasta el rechazo directo, las amenazas explícitas

o el acoso son experiencias vividas por los jóvenes en particular a lo largo de la adolescencia y la juventud:

P: *¿Entonces ves una dificultad en este sentido aquí en España?*

R: Sí, yo lo veo bastante difícil. También hay cierto machismo, racismo... En las universidades, cuando una alumna a lo mejor lleva hiyab, depende de qué carrera este estudiando, si en una carrera muy facha, ¿no?, llena de fachas, no te aceptan, no te terminan de aceptar los profesores y sientes a veces que parece que no te están poniendo la nota que te mereces. Por no hablar de los colegios.

P: *¿Ah, sí? Cuéntame...*

R: Pues los colegios, sobre todo cuando son los colegios más de niños, que los niños son más manejables..., notas bastante..., bastante racismo.

P: *¿Te refieres a los chicos o también hablas de los profesores, o... de...?*

R: Sí, sí. Ojalá fueran los alumnos. No, no, muchas veces son los profesores. A veces es que..., eh..., que los alumnos ellos no son racistas, es lo que se le enseñan. Yo cuando era más pequeña no había tanta, tanta inmigración. No había tanta gente de fuera o de otra religión. Yo era la única en mi clase y yo notaba pues muchas veces comentarios por parte de los profesores. Eh..., ridiculizan tu religión o ya empiezan a meterse de que las mujeres están sometidas..., no sé qué... Todo esto con la intención de ridiculizarte o de ridiculizar tu religión o de ofenderte.

P: *¿Y... nunca se ha hecho algo...? O sea, ¿algo contrario para ver que no es así?*

R: Sí... También notas..., o sea, profesores que son más tolerantes y que intentan hacer llegar a la gente que todos somos iguales y tal... Pero en general, aquí notas a la gente que todo el mundo “no, no, nosotros somos tolerantes. No, no, no somos...”. Pero en el fondo, ves que, que..., jejeje, ves que se lo tienen allí en el corazón” [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

Es en esta etapa de la vida cuando los jóvenes empiezan a descubrirse como “diferentes” con respecto a su entorno socio-cultural y más aún en aquellas instituciones que deberían educar en el encuentro. En este sentido, los procesos de homogeneización del alumnado y las problemáticas escolares encontradas por los jóvenes han sido ya mencionadas anteriormente (véase el capítulo 3); aquí, a modo de ejemplo, se resume la experiencia de acoso escolar vivida por Aamaal en un colegio católico concertado, para mostrar cómo la falta de preparación en una institución puede terminar favoreciendo la difusión del mismo acoso escolar:

R1: Yo, por ejemplo..., eh... cuando estaba en primero de la ESO hace seis años, tuve un problema bastante grave durante seis meses. Yo sufrí acoso escolar porque era musulmana...

P: *¿Has sufrido acoso social de tus compañeros?*

R1: Sí, acoso escolar..., sí. Yo sufrí... peleas..., bueno, me pegaban..., sufrí insultos..., sufrí un poco de todo por el hecho de ser musulmana.

R2: Sí, lo de los insultos sí. Yo también.

R1: Y esto que nunca en mi vida llevaba el pañuelo, en este momento era una persona súper normal, pero..., que no... Por ejemplo, a mí nunca me ha gustado tener relaciones con nadie..., con ningún chico; ni me ha gustado eso de beber..., nunca he sido una chica de irme de fiesta a un botellón y emborracharme, o sea..., no. Mira, tampoco fumar, nunca me ha llamado la atención. Y bueno, pues ellos al verme como un bicho raro, ¿no? pues... he sufrido..., pues peleas..., insultos..., eh..., de todo un poco.

R2: Yo también.

R1: Pues... o sea, muchas veces... Yo estuve durante seis meses callada y en estos seis meses estuvo..., me seguían hasta mi casa pegándome... Yo llegaba a mi casa con moratones, despeinada y con arañazos. Me preguntaba mi madre: “¿Qué te ha pasado?” y yo decirle: “Nada, que me he caído” o... inventarme excusas que no existían...

R2: ¿Pero cuántos años tenías tú?

R1: Once años, doce... once, doce años, en este momento.

P: *¿Y luego qué ha pasado?*

R1: Luego, una de las mañanas, eh..., una mañana... A mí me obligaban a hacer..., uno de los chicos me obligó a hacerle los deberes o si no pues yo sufriría una pelea, pues..., o sea, me llevaría la leche... bien, por no haberlo hecho. El día que no hiciese los deberes del chico, o sea..., a mí me tocaba hacer mis tareas más las tareas del chico. Y... un día..., pues..., yo no sé qué me pasó que no pude hacerlos porque estaba enferma y no pude hacer ni mis deberes ni tampoco se lo pude hacer al chico..., y... me dijo: “Bueno, dame los deberes” y le dije: “No los tengo” y me dijo: “¿Cómo que no los tienes?” y le dije: “Es que estaba mala” y el chico pues me empezó... me dio tan fuerte a la cara, me dio un tortazo que sin querer..., a ver, sin querer queriendo, me dio contra la pared y me dio un golpe y me fui al baño para ver qué... Yo cuando fui al baño, estaba justo yendo a baño, y me cogió del pelo y me dijo: “¿Dónde vas?” y le dije: “Voy al baño”. Entonces estaba despeinada y con el golpe y... yo tenía una amiga que estaba en otro curso más superior al mío, estaba en bachillerato, y me dijo..., y me encontró en el baño llorando..., mal... A las ocho de la mañana, es decir, que acabábamos de entrar, y me dijo: “¿Qué te pasa?” y yo... “Nada, no me pasa nada” y dice: “No, a ti tiene que pasarte algo” y digo: “No, no, a mí no me pasa nada”. Me dice: “¿Te ha pegado tu padre fuera del colegio?” y yo: “No...”. La otra: “¿Un profesor te ha hecho algo?” y yo: “No...”, “¿Quién te ha hecho algo?”, y yo no era capaz de decirle que..., me habían..., que tenía..., que un chico de mi clase me había pegado porque había sido amenazada por navajas..., por golpes. O sea, es que ya tenía muchísimo miedo, era una niña de doce años en medio de una clase en la que la gente ya manejaba navajas..., manejaba pues..., eh..., utilizaba o sea, la violencia de todo tipo. Entonces me dio como un plan miedo y bueno, al final acabó por sacármelo y ya fui yo la que se lo dije a los profesores y los profesores al principio me decían que no, que era imposible, que ellos conocían a los chicos desde que eran unos bebés, que era imposible, imposible que pudiera pasar eso... Y..., la verdad que no tenía apoyo de ninguno, excepto de la directora, ¡que es una monja! O sea, yo me sentía como en plan...,

o sea, “¿será verdad que estoy en un sitio donde no se me está respetando por ser musulmana?”. O sea, no me lo creía, no me lo podía creer cuando ni siquiera llevaba pañuelo, ni..., ni estar... o sea, tampoco les había hecho algo malo. Entonces, pues la verdad que..., si no hubiese tenido el apoyo de mi directora seguramente pues..., estaba..., pues eso, no habría parado porque los niños hubiesen seguido en hacer lo que les daba la gana porque los profesores no se lo creían. Entonces..., pero lo que más me pareció fuerte en su momento fue que los profesores, por ejemplo, cuando se reunieron con mis padres les dijeron que..., que yo no sabía aceptar las bromas... que ellos me hacían bromas y que yo no sabía aceptarlos. Entonces esto ya era en plan..., el colmo [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años y E. 5.2, chica, siria (llega a España con 14), 20 años].

Después, ya cursando estudios universitarios (al parecer en algunas facultades más que otras) o a la hora de entrar en el mundo del trabajo los ya mencionados procesos de selección de redes de amistad propias, así como la progresiva madurez empiezan a dar lugar al desarrollo de espacios de acción y reivindicación participativa autóctona.

Los jóvenes, que se identifican como autóctonos, apuntan al retraso cultural, histórico y político como causas de difusión del racismo y la islamofobia; demostrando conocimiento de sus causas y sus posibles lecturas:

P: ¿Los musulmanes en relación a esto? Tú, por ejemplo, eh... ¿has participado en algo para dar una visión diferente de este...?

R: Sí, sí. Siempre intentas debatirlo, hablarlo... pero muchas veces eres incapaz de cambiarle la idea a quien la tiene metida desde hace mucho tiempo. La verdad que..., yo que,... Mira, el cambio a la universidad, ves que los compañeros son más tolerantes, porque siguen estudiando, porque tienen conocimiento también de gente cuando salen para fuera, cuando viajan y tal... Eso te hace ver también otro mundo y te hace ser más tolerante. Pero muchas veces, el españolito medio de aquí que no ha salido, que no tiene un nivel cultural muy alto..., pues..., es muy difícil que le cambies una idea. Y más a la gente que ya no es joven, que ya son mayores, es imposible.

P: ¿Así que para ti esta visión negativa es más por ignorancia que por...?

R: Ignorancia y falta de cultura... Falta de cultura e ignorancia.

P: ¿Y crees que con el tiempo en España se irá cambiando, o...?

R: Sí, yo creo que sí, pero España necesita por lo menos... Necesita tiempo para cambiar un poco la visión... Países europeos, sobre todo los nórdicos, tienen un nivel cultural bastante más alto. La tolerancia es diferente, entonces yo creo que la inmigración no es nueva. Aquí en España es muy nueva, apenas son diez años de empezar la inmigración aquí. Entonces sí, yo creo que cambiará... Ha cambiado ya en algo, de hecho ha cambiado, no es lo mismo cuando..., cuando ya te digo, cuando era pequeña, iba al colegio y veías a un negro en la calle y se quedaban todos mirando... [Risas], “¡un negro!” [Risas]. Ahora ya es algo más normal, la gente no

lo mira tanto. Cuando la gente..., yo creo que ha supuesto algo nuevo en el país, y... necesita asimilarlo” [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

Educación, tolerancia y asimilación vuelven a ser los argumentos que los jóvenes producen desde una lectura autóctona y propositiva hacia su sociedad tanto española como europea.

5.3.2 *Una mirada hacia Europa*

“Inglaterra, por ejemplo. En Inglaterra, yo no he ido, pero me han dicho que incluso la conductora del autobús lleva pañuelo y sin ningún problema y que la sociedad británica es mucho, mucho más abierta que la española. [...] Yo creo que especialmente es eso, porque yo he estado en Francia y en Francia es que ni te miran, mi hermana, la que vive en Francia, cuando viene aquí nota que la miran y eso que ella no viven en París, o sea, vive en una zona en la que ella es la única que lleva el pañuelo, pero aun así no es algo de sorprender, no es algo de que sea algo raro, aunque sea la única, no la miran como si fuera diferente [E.13, chica, de origen sirio, 25 años].

Según Iris, en el mismo sentido:

P: *¿Ves diferencias entre aquí, España y otros países europeos?*

R: Sí, sí, sí.

P: *¿Y por qué crees que haya más...?*

R: Porque hay más tolerancia.

P: *¿En otros países dices?*

R: Sí, sí

P: *¿España no es un país tolerante?*

R: No, no. Y más con los árabes, son muy..., bastante..., con los árabes y musulmanes son bastante racistas. Sí... mira, yo he estado en Inglaterra y en Inglaterra por ejemplo yo veo a mujeres trabajando en un banco, de policía..., con un hiyab en la cabeza. Tú cuando vas a Inglaterra, entregas un curriculum para trabajar y si pones una foto no te lo cogen. El curriculum, no te lo cogen pero sin embargo, aquí en España, más bien si lo ven sin foto no lo cogen porque le dan más valor a la imagen y más que si eres..., y sobre todo si eres una mujer. Vas al *Corte Inglés* y todas las chicas tienen que estar muy maquilladas..., muy maquilladas porque lo que venden es la imagen de la mujer [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

En su comparación con Europa, lo que sorprende los jóvenes, como españoles, es la mayor pluralidad y diversidad en el espacio público, característico de los países de más antigua migración. En consecuencia, su mirada hacia el Continente se vuelve crítica con

respecto al que consideran su país, permitiendo desarrollar así sus argumentos e interpretaciones sobre las diferencias y las posibilidades futuras de España. Un análisis que, a menudo, sorprenden por su profundidad y complejidad cuando son comparadas con las ideas de algunos de los “opiniólogos” y expertos que suelen hablar sobre ellos:

Yo creo que España es un caso especial en toda Europa por dos motivos: el primero, porque ha estado allí los 800 años del Al Ándalus y..., y la gente se cree que eso fue como una conquista y que veníamos aquí los musulmanes a robarles el país etc., etc., cuando realmente aprendieron los españoles muchas cosas buenas. Pero, o sea, yo creo que eso ya acabó y no pasa nada, pero hay gente que sigue pensando que aquí “no, no, no, los moros fuera”. La palabra moro me pone de los nervios, por ejemplo. Eh..., y el segundo motivo es que al estar cerca de Marruecos, los de Marruecos... [E.13, chica, de origen sirio, 25 años];

Según Hazim:

P: *¿Tú ves por ejemplo alguna diferencia respecto a Europa?*

R: Hay muchas diferencias porque en España, o sea, la presencia de los musulmanes..., vamos a hablar de un 80% casi, más o menos..., o sea, casi la mayoría absoluta, la presencia de los musulmanes es por motivos económicos. O sea, España conoce un desarrollo económico y demás y recibe población desde fuera, o sea, tanto del Norte África, como de Oriente Medio, como de África, como de todas partes de Sudamérica, o sea, recibe una masa de población que viene de fuera y entre ellos están los musulmanes. Y esa inmigración en España no empezó como empezó en Francia o en otros países, Bélgica, Holanda, Alemania..., que empezó después de la Segunda Guerra Mundial, que es cuando estos países necesitan reconstruirse y necesitan mano de obra. En España..., pues España ha vivido su historia, su guerra civil, su franquismo y demás, pero el progreso económico empieza un poco más tarde y la inmigración también, o sea, vinieron..., eh... vino gente después, a lo mejor ya en los `90, ya empiezan en los `80, los `90 es cuando vino una..., vino mucha población y en este sentido, claro, entre esta población que vino estaba la musulmana. Pues claro, la llegada tardía de los musulmanes aquí a España, en comparación con otros países europeos como en Inglaterra, por ejemplo, allí llevan mucho tiempo, ¿sabes? porque la India era territorio conquistado por la Gran Bretaña y estaba todavía junta tanto el Pakistán como la India y estos se empiezan a venir, no sé, a lo mejor casi medio siglo más, claro. Entonces el hecho de que hayan llegado desde mucho tiempo también implica muchas cosas que llevaron una trayectoria mucho más larga y demás, entonces esta es la diferencia, imagino.

P: *¿Todavía en España no estamos ni en la tercera generación...?*

R: No, ni la segunda. Estamos, a lo mejor, en la segunda. Estamos, a lo mejor, la segunda. Estamos viendo la segunda, ¿sabes? Y en otros países estaríamos hablando de la cuarta, de la quinta, ¿no? Como Francia y... a lo mejor habría que dejar ya de hablar de generaciones porque... [Risas], ¿sabes? Si nacen allí, sus padres allí, sus abuelos y tal, o sea, es una tontería plantearse de si es una primera o una última generación porque están allí, ¿sabes? Se llaman Muhammad pero... no sé, se siente

tan francés como cualquiera. Tendrán sus rollos mentales, sus conflictos ideológicos, de identidad y todo, pero como cualquier otra persona o cualquier otro individuo, ¿sabes? [E. 4, chico, de origen marroquí, 27 años].

5.3.3 *Redes sociales e imágenes diferentes*²⁷¹

Yo creo que por supuesto los medios de comunicación tienen mucha importancia. Estados Unidos, aunque parezca que no son de Estados Unidos..., no es que sean Estados Unidos, pero es que tienen mucha importancia con respecto al miedo que tenemos hacia el Islam porque yo creo que en muchas ocasiones los países lo que hacen es un poco para mantener la seguridad o tener controlada a la población tienen que tener un enemigo, y si ahora el enemigo es el Islam, ¿sabes? Y justamente ha habido unas personas que han puesto unas bombas y han matado a un montón de gente en nombre del Islam, pues nos agarramos a ello, ¿sabes? [...] Yo creo que mucha parte de culpa lo tienen los medios de comunicación, por supuesto, y las políticas” [E. 9, chico, de origen sirio (madre conversa), 22 años].

La visión negativa y a veces cómplice de los medios de comunicación tradicionales ha sido ya debatida en el capítulo sobre la meta-contexto. Los jóvenes demuestran, en este sentido, un pleno desacuerdo con los procesos de especialización y ejemplificación efectuados en la esfera comunicacional en relación a la “cuestión Islam”.

Más en general y de acuerdo con el proceso de identificación visto hasta ahora, los jóvenes reivindican su ser españoles y autóctonos en plena ruptura con la visión de “otro” re-creada y difundida en los medios de comunicación más tradicionales, y utilizan otros canales comunicacionales que les permiten una participación directa. Las redes sociales se transforman así en espacios de debate paralelos donde la información que circula en los medios de información tradicionales puede ser puesta en cuestión; como se observa, por ejemplo, en el siguiente debate en Facebook generado cuando Alima, una mujer conversa al Islam, comparte una noticia²⁷² (sobre un estudio de los musulmanes en el País Vasco) del periódico *El Mundo* titulada “Los musulmanes que viven en Euskadi son moderados y buscan el entendimiento”, acompañándolo con un primer comentario que abre y enmarca el debate:

Alima²⁷³: “¿Seguimos siendo considerados gente que viene de fuera? [Conversa]

Tania: “En el texto no dicen si son españoles o son de fuera. Imagino que lo de la integración será porque se trata de una minoría. Creo que sucede lo mismo cuando

²⁷¹ Parte de este epígrafe ha sido publicado en Madonia (2014).

²⁷² <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/12/16/paisvasco/1292515000.html> [últ. vis. 27/09/2016].

²⁷³ Primer post 17/12/2010 último post 19/12/2010 (Ha reunido 140 visualizaciones y 14 comentarios).

los periodistas dan las cosas por sentado que cuando los musulmanes asumen que todo lo que se publica es erróneo o basado en prejuicios. Por desgracia muchas veces se da el caso, pero también habría que reflexionar sobre si los musulmanes son capaces de comunicar y de trasladar a los medios sus mensajes [...]”. [Conversa]

[...]

Mahmoud: “Ahí es donde los musulmanes españoles tenemos la responsabilidad, si queremos que no se relacione exclusivamente a los musulmanes como los árabes o a los de fuera. Entonces debemos comportarnos como tal y no adoptar automáticamente todas las costumbres árabes. [...] ¿Cuántas mezquitas están administradas por españoles?, ¿Cuántas mezquitas hacen el Khutbah (sermón) en español?, ¿cómo pretendemos que los españoles sientan curiosidad por entrar en una mezquita, si ni si quiera se va a enterar de lo que se está hablando en ella?”. [Converso]

[...]

Said: “Para las tradiciones hay una formula sencilla, toda tradición que no contradiga la fe islámica y los modales islámicos no está desechada. Por ejemplo, el gazpacho o el cocido (sin cerdo, jejeje) es Halal conservarlo como tradición para un musulmán español” [Joven musulmán].

En algunos casos la indignación aumenta cuando los canales de información tradicionales permiten la difusión de discursos y visiones consideradas abiertamente racistas o Islamóforas. Una indignación reforzada por el hecho de verse buscados y descritos por parte de los medios de comunicación con una idea preestablecida de musulmán. Sirva de ejemplo otro debate en Facebook, generado por la publicación de una primera noticia por parte de la joven musulmana Alia,²⁷⁴ sobre la condena a la emisora Canal Catalán por permitir que en un programa televisivo (Cataluña Opina) uno de los invitados pudiera insultar y acosar en directo a una mujer musulmana que participaba en dicho programa. El siguiente comentario abre la discusión:

Alia: “¡¡¡Vaya manera de integración!!! Me ha fastidiado un montón, ¡qué asco! ¡Vaya racismo y machismo a la vez! ¡Gente enferma! [Joven musulmana].

[...]

Fatiha: “¡Qué asco! [...] Los medios de comunicación españoles son una basura, nos han hecho de todo, y claramente en varias ocasiones cuando se enteraron que la que iba a salir en la tele era universitaria o doctora o... dijeron no. Hasta el punto que una vez me llamaron para pedir (*El País*) una entrevista en Ramadán a alguna familia, les di dos familias, una de médicos y otra que tenía un restaurante, y con toda cara dura del mundo la respuesta que dio, fue: “no hombre, anda búscame a

²⁷⁴ <http://es.tv.yahoo.com/video/multan-canal-catal-por-los-171400593.html> (Primer post 18/12/2012, último post 20/12/2012. Ha recibido 105 visualizaciones y 14 comentarios).

algún carnicero”.... Siempre igual, pero vamos a cambiarlo IA (*InshAllah*), pronto [Joven musulmana].

[...]

Said: “Que vaya este a estudiar historia española. No tiene ni idea de lo que está hablando. Solamente quería señalar que los españoles no son como este ser, no. [...] Los españoles no tienen nada que ver con esta gente, este es de los únicos racistas que podemos encontrar. [Joven musulmán].

Como ya hemos visto en el capítulo IV, el uso de las redes sociales es parte cotidiana de la vida de estos jóvenes; un espacio “virtual” que permite una mayor libertad a la hora de poner en marcha reflexiones colectivas y producción de información crítica:

P: *¿Crees que, por ejemplo, el utilizar el blog o medios de información también alternativos pueden servir también para combatir este tipo de fobias o...?*

R: Sí, por supuesto.

P: *¿Haces uso de las redes sociales?*

R: Sí.

P: *¿Qué redes utilizas?*

R: Eh..., sobre todo Facebook y últimamente Twitter.

P: *¿Con qué fines?*

R: No sé, igual soy una activista, no sé. El caso es que pues mucho sobre..., intento... Creo que el mundo árabe está cambiando, están habiendo muchos cambios y me gustan los cambios que está habiendo, pero tampoco..., no me gusta las víctimas que se está llevando y es eso. Es sensibilizar, informar e intentar actuar también, o sea, sensibilizar a la gente para que la gente actúe, informarles, sensibilizarles y que actúen [E. 12, chica, de origen marroquí, 23 años].

Las redes sociales en este sentido “se presentan hoy como una alternativa a los medios de comunicación. [...] Hoy las noticias se pueden reproducir en Facebook y al mismo tiempo es posible comentarlas, utilizando las redes sociales, en los mismos medios digitales” (Díaz 2011: 17),

“Y de hecho con Internet yo creo que la gente, nuestra generación..., a ver, también está más informada ¿sabes? Se supone que somos más abiertos y que antes de criticar una cosa pues se leen más sobre un tema” [E. 9, chica, de origen marroquí, 22 años].

Los jóvenes utilizan las nuevas herramientas digitales tanto para buscar información como para crear y difundir la propia, dando vida a nuevos espacios de debate y discusión no solo relacionados con la religión islámica sino más en general según “el tema que nos

salga de las narices”, desde su propia imagen, como reivindica Muhammad en la siguiente cita donde describe la decisión de crear un blog junto con otros jóvenes:

R: Ahora hemos abierto uno, un grupo de jóvenes musulmanes, somos “Más de una voz”.

P: *¿Pero quiénes sois, quién lo habéis abierto?*

R: Umm..., yo, dos chicas de Melilla, X está con nosotros, una chica de Granada... [...]. Tenemos algún mayor así que también ha llevado alguna cosa. Que no es español, pero que habla español y estamos escribiendo artículos de opinión. Abrimos hace poco, abrimos hace una semana y tenemos ya cuatro mil visitas.

P: *¿Cómo se titula?*

R: masdeunavoz.blogspot.com²⁷⁵

P: *No, porque me lo voy a ver...*

R: Sí, sí. De hecho si entras en mi muro de Facebook vas a ver qué publicamos. Mi hermana pone un artículo.

P: *¿Y porque habéis decidido abrir un blog?*

R: Por el hecho de darnos a conocer. De dar a conocer nuestro punto de opinión porque, incluso como tú estarás interesado, a todo el mundo le interesa.

[...]

P: *¿Artículos de opinión sobre qué temas?*

R: Sobre el tema que queramos.

P: *¿Siempre relacionado con el Islam o...?*

R: No, no sólo habla de Islam. Es hablar desde el punto de vista de un musulmán, que los musulmanes no solo hablamos del Islam. [Risas], ¿comprendes?

P: *Ah, habláis como musulmanes sobre diferentes temas...*

R: Sobre el tema que nos salga de las narices. Yo tengo varias cosas, varios artículos que he escrito yo [...] Es expresar nuestro punto de vista. Independientemente de todo, para con nuestra familia, para con..., lo que salga.

P: *Ah...claro, claro. Siempre relacionado...*

R: Siempre relacionado con nuestro punto de vista. Independientemente de lo que publicamos.

P: *¿Pero tú cómo lo definirías este punto de vista? ¿Qué entiendes por punto de vista o cual es el punto de vista de...?*

²⁷⁵ El blog sigue muy activo y permite un fácil acceso a todos aquellos que quisieran participar. Se trata todo tipo de información y tanto los artículos como los comentarios van desde experiencias personales hasta análisis generales de la situación geo-política mundial [<http://masdeunavoz.blogspot.com.es/> último acceso 01/08/2016].

R: Es que te lo voy a decir pero te va a sonar como... nada. Pero en realidad, si te fijas en lo que te voy a decir, es algo muy exótico, un español-musulmán.

P: ¿Exótico?

R: Claro, porque es algo que no ves todos los días, [Risas].

P: [Risas]. *Bueno, yo últimamente sí.* [Risas].

R: Tú no cuentas. Tú estás con nosotros, [Risas]. Pero el resto que no lo ve, pues... [E. 19, chico, de origen sirio, 24 años].

5.3.4 ¿Y las mujeres qué?

“¿La posición de la mujer en el Islam? A ver, esto es muy complicado, ¿vale? Es muy complicado porque yo creo que hay dos tipos, ¿vale? Uno, el que yo defiendo, y otro, pues al que yo me opongo totalmente. O sea, por un lado tenemos a la mujer súper oprimida. Bueno, es que tenemos que tener en cuenta una cosa, que es que..., no es que el Islam oprima a esa mujer, sino la interpretación de muchos ulemas, eh... muy fundamentalistas, que de alguna forma oprimen a esa mujer, eh... usando la religión, pero simplemente es un síntoma del patriarcado, ¿sabes? No es que el propio Corán diga: «Oye tú, mujer, tienes que quedarse en casa a cuidar de tus hijos y tienes que llevar...» ¿sabes?, ir tapada hasta las cejas. Y luego está..., yo lo que veo sobre todo, pues cuando he ido investigando un poco más, es esa mujer musulmana muy fuerte, súper libre, que además lucha ¿sabes? Por decir: Yo soy musulmana, llevo hiyab si quiero, y no lo llevo si no quiero y tú a mí no me vienes a decir que el Islam es una religión que me oprime. [...] Entonces siempre, nosotros desde una visión desde España, o desde una visión occidental europea, lo vemos como «Ay, pobrecilla» ¿sabes? que mal están” [E. 9, chica, de origen marroquí, 22 años].

En el relato de Hamida, aparecen tres diferentes imágenes distintas de la mujer musulmana: la “súper oprimida” del fundamentalismo religioso, la “mujer musulmana muy fuerte, súper libre que además lucha” que reivindica la misma Hamida y la mujer “pobrecilla” del contexto occidental.

La “mujer muy fuerte” es la imagen que se autoatribuyen como idea mayoritaria que argumentan las jóvenes entrevistadas. Cada una en un modo y con argumentos diferentes, a veces contrapuestos o incoherentes según otras lógicas, pero en todo caso siempre expresiones contextuales de quien reconoce y reivindica como propios los derechos de libertad individual como mujer y como musulmana.

Esta imagen independiente y autóctona se va construyendo en términos de toma de conciencia sobre un rol propio, de mujer musulmana española, en confrontación continua con las imágenes “otras” proyectadas sobre ellas mismas.

En el caso de la imagen de mujer “súper oprimida” de las visiones religiosas más fundamentalistas la puesta en cuestión empieza por reivindicar una lectura diferente de los Textos Sagrados que reconoce y denuncia determinadas interpretaciones como machistas y patriarcales:

P: Y en cuanto al papel de... que tiene la mujer en el Islam, ¿cómo lo ves, la posición, como trata el Islam a la mujer?

R: A ver..., yo creo que en Sura Al baqrah, que es la Sura de la Vaca, dice que “os hemos creado a un hombre y a una mujer de la misma altura” y habla de la costilla, porque ha sido creada del mismo nivel. Si lo hubiera creado de la cabeza, la mujer estaría por encima del hombre; si la hubiera creado por los pies del hombre, la mujer estaría por los pies del hombre, por debajo de él; si la ha construido, Dios ha construido a la mujer de la costilla es que está igualando. Y hay otra aleya que dice: “Tenéis derecho sobre ellas, como ellas lo tienen sobre vosotros”. Entonces ahí está... no es igualando al hombre con una mujer, pero sí está siendo equitativo. El Islam es muy equitativo. Igual que la mujer tiene muchas obligaciones con respecto a los hombres, el hombre tiene muchísimas más con respecto a las mujeres.

[...]

P: ¿No da pie, a lo mejor...? A ver, tú has dado una interpretación adecuada, ¿pero no crees que da pie a que haya gente que lo pueda interpretar como que el hombre es superior a la mujer y por lo tanto...?

R: A ver, yo te digo que el Islam es algo muy, muy, muy fácil, ¿vale? Las bases del Islam están muy claras; tú tienes que ver..., si hay algo que te entra duda leyendo el Corán, simplemente vete a la vida del Profeta ¿Cómo trata el Profeta a sus mujeres? Él era el hombre más enamorado de su mujer Jadiya, que fue su primera mujer. O el comportamiento de Él en casa: Él se hacía todo, se planchaba su propia ropa, se la lavaba, se cocía las cosas. Entonces simplemente, si tú tienes alguna duda de cómo era el comportamiento, vete al Profeta. Entonces, si tú quieres rebuscar donde no hay, vas a encontrar mil cosas ¿vale? Pero, eh... pero ser equitativo. Si tú miras la vida del Profeta, lo sacas también. Hay gente que a lo mejor no les interesa pensar que el hombre es igual a la mujer y la mujer es igual al hombre, porque... hay mucho... Por ejemplo, los talibanes que prohíben a la mujer y al hombre estudiar, cuando la primera palabra del Islam es lee ¿entiendes? Entonces, ¿cómo van estos diciendo que está prohibido el conocimiento, cuando el propio Profeta dijo que era una obligación del Islam? “Que tú, hombre y mujer, aprendáis, que es una obligación”. Si la primera palabra del Islam es lee, ¿qué me estas contando?” [E. 18, chica, de origen siria, 24 años].

En el mismo sentido y con mayor claridad la confrontación con la imagen occidental de la mujer musulmana tanto sumisa como igualada al hombre genera una visión propia:

R: ¡Hombre! Aquí en occidente, pues obviamente, la posición de la mujer que ha pintado..., que nos ha pintado occidente es muy mala.

P: *Ah... ¿En qué sentido?*

R: Muy de sumisa, pero no sé... Yo creo que tú que estas más cerca y lo estás viendo que de sumisión nada, ¿no?

P: *Claro, claro.*

R: De sumisión nada. Yo creo que está más sumiso el hombre.

P: *¿Sí?*

R: Bueno..., [Risas]..., hay una igualdad. Obviamente no somos iguales. Una mujer y un hombre en cuanto a derechos son iguales, pero funcionalmente no son más iguales. O sea, ¿sabes lo que te quiero decir?

P: *Umm...*

R: Eh..., la mujer tiene hijos pero el hombre no puede, la mujer se queda embarazada pero el hombre no, ¿sabes? Entonces, yo creo que somos diferentes..., eh..., somos iguales en cuanto a derechos y obligaciones, pero diferentes en otros aspectos y entonces nuestras diferencias se tienen que aplicar en cada uno, ¿sabes?

P: *Umm..., o sea, ¿hay una diferencia entre hombre y mujeres, pero luego...?*

R: Hombre, hay una diferencia física, entonces..., física y psicológica. El pensamiento..., cómo piensa un hombre no piensa igual que una mujer. Entonces entiendo que una obligación..., la mujer tenga otros aspectos para ellas obligatorios que para el hombre no sean obligatorios sean voluntarios y al revés.

P: *¿Por ejemplo?*

R: Eh..., por ejemplo, la mujer que se tenga que cubrir físicamente. O sea, cubrirte con el velo, vestirse de otra manera más modesta... Y lo entiendo porque los hombres miran y miran un montón. Esto que dicen las mujeres, “eh..., como me mira el escote, no me mira los ojos”. “¡Se lo estás enseñando! Y sabes que si tú le estás enseñando es porque sabes que te van a mirar y que te gusta que te miren, luego no te quejes”. Todos sabemos que, por ejemplo, un hombre..., un hombre siempre va a mirar a una mujer si va enseñando, siempre se ponen de acuerdo y miran. Es que es inevitable que la miren. Si ella va tapada, no tienen por qué mirarla, “¿quieres que te miren a los ojos?”, pues tápate”.

P: *Claro, claro...*

R: Sin embargo, por ejemplo, obligaciones que tiene un hombre que no las tienen las mujeres. El hombre tiene obligación de mantener a su mujer y a sus hijos. Yo entiendo que esto es porque, obviamente, la mujer se queda embarazada, tenga un parto, tiene un post parto, tiene que... Entonces..., umm..., entiendo que el hombre

no le ha costado nada tener hijos..., [Risas]..., y sea él, el que trabaje para ellos..., [Risas].

P: [Risas].

R: [Risas]...

P: [Risas]. *Me parece correcto, claro, claro... [Risas]...*

R: Sin embargo, tú esto lo comentas con la gente occidental y no lo comprende. Sigue pareciéndole machismo que el hombre tenga obligación de trabajar y la mujer no trabaje. La mujer no tiene prohibido trabajar, simplemente no tiene la obligación, para ella es algo voluntario.

P: *Claro, pero..., eh...* [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

De todas formas, y como ya se ha observado en otras cuestiones, es desde la experiencia cotidiana y contextualizada del ser mujer y musulmana —la praxis del vivir diario—, desde donde se pone en marcha el proceso de construcción de una identidad y un modo de vivir la propia religión en diálogo con esos contextos de producción:

R: Entiendo que en occidente, como están ahora mismo las cosas, o trabajan los dos o..., o es muy difícil.

P: *Ah, ¿esto también lo ves?*

R: Claro, claro. Es que es... Ya hemos llegado a una época en la cual es imposible que una mujer ya se quede en casa de ama de casa. O se casa con un millonario, o... Sin embargo, el Islam pues respalda que una mujer no tenga la obligación del trabajo.

P: *Ah, ¿no hay una obligación en que la mujer tenga que estar en casa?*

R: No, no, no... La mujer puede... ¡Hombre! Un hombre puede pedirle a su mujer “mira, quédate tú en casa, cuida el hogar”, pero nadie le prohíbe que ella salga de casa.

P: *¿Y para ti, cuál es tu visión, tú cómo te ves?*

R: Bueno, yo es que..., no sé. Yo creo que me he criado aquí y..., yo creo que no me sentiría realizada quedándome en casa. Pero sí, que también reconozco que llegará un momento en el que yo tenga un hijo y me apetecerá quedarme con él, a cuidarlo, a estar con él, sí. O... que reduzcan mi jornada laboral por mi hijo, porque yo, lo que no entiendo es que sea mi marido quién se queda en casa y yo me vaya a trabajar. Porque eso es..., eso para mí es machista, ¿sabes?, para mí sí, es machista. [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

Esta visión autóctona y contextualizada de una mujer libre e independiente en decidir su propio modo de vivir el Islam como las relaciones de pareja reaparece muy a menudo en los jóvenes cuando son interrogados sobre el tema:

P: *... el tema de la mujer en el Islam y el velo, ¿tú como lo ves eso...?*

R: Hombre, claro. Cuando ves a una mujer con un pañuelo llama la atención, ¿sabes? Es como lo que más choca, lo más diferente, lo más exótico, lo más tal... Eso llama la atención, ¿sabes? Pero yo que sé, yo creo que la gente es libre de... Igual que una persona es libre de ir vestida como quiera, el pañuelo es otra opción más, ¿sabes? ¿Que se quieren poner el pañuelo? Pues genial. Hay que facilitarle la vida, o sea, tanto para estudiar... No como es en Francia, o sea, no hay que obligar a ninguna mujer a ir vestida ni a ningún hombre, por supuesto, ni de una forma ni de otra, ¿sabes? Ni se puede permitir que las familias o los padres obliguen a sus hijos a que lleven..., a sus hijas en este caso, el velo ni hay que oprimirlas en las..., eh... a través de políticas públicas como prohibirle que vayan a la universidad o algo..., yo que sé. Yo creo que la gente en este sentido, la libertad personal, la libertad individual es algo que se tiene que respetar mucho para no llegar a..., no sé, crear contradicciones y..., y conflictos que no tienen por qué existir, ¿sabes?

P: *¿Y cómo ves en general la posición de la mujer en el Islam?*

R: En comparación con otras religiones yo la veo bastante bien, sinceramente. O sea, no veo nada..., el Islam no trae nada diferente. Es un mensaje que dignifica tanto a la mujer como al hombre, o sea, les da..., les sitúa en un plano donde ellos realmente se sienten como personas y demás, pero no creo..., no veo que el Islam reprima ninguno de los dos.

P: *¿Y cómo clasificarías algunos comportamientos, por ejemplo, que... la mujer en casa, la segregación de la mujer en casa o el burka, no el velo, el burka, por ejemplo en las mujeres? Ese tipo de...*

R: Bueno, si es el burka ya no es en casa, ¿no? [Risas].

P: [Risas]. *Sí, quiero decir...*

R: Hombre, hoy en día es una utopía que no se puede realizar porque la vida..., o sea, tú para sobrevivir y para vivir y para tener una vida más tranquila, tanto el hombre como la mujer, tienen que currárselo los dos, ¿sabes? Y tienen que estar allí los dos, o sea, no te puedes permitir el que solo el cincuenta por ciento esté trabajando o que el otro esté en casa. No tiene ningún sentido, no tiene ningún fundamento y además, es que desde el punto de vista islámico tampoco tiene cabida, ¿sabes? O sea, es preferible..., o sea, es cierto que haya una connotación de que la mujer..., y luego la procreación y demás, el tema de tener niños allí, o sea, se le presta un poco de atención, ¿sabes? pero no por eso la mujer tiene que quedarse en casa y... dedicarse a la cocina, no, [Risas]. No tiene absolutamente nada que ver” [E.4, chico, de origen marroquí, 27 años].

Nuevamente las jóvenes señalan la cultura y la información como soluciones posibles donde el rol que identifican como mujeres y musulmanas pasa por afrontar en términos de reivindicación de derechos la propia independencia:

“Bueno, yo creo que, en general, el problema está en la mentalidad de cada persona, no en la religión. Que realmente..., para nada pienso que el Islam es machista, incluso a veces pienso todo lo contrario, que es un poco feminista, todo lo contrario

a lo que se piensa. Lo que sí es obvio es que los países musulmanes son machistas y la mujer está en un segundo plano, o sea, si te digo lo contrario te estaría mintiendo. Depende de cada familia, familias con estudios, que es abierta y musulmanes reales que saben qué es el Islam que para nada lo son y tratan a la mujer como una reina. Entonces no podemos generalizar ni de un lado, ni otro. Sí que estoy muchas veces..., yo voy a Siria mucho, por ejemplo, y veo cosas que a mí no me gustan. No es mi educación, ni es mi forma de ser, pero obvio, es una dictadura, es como la época de Franco aquí. Yo creo que Siria y los países musulmanes van a un paso por detrás, realmente queremos la democracia, ¿para qué?, ¡Para esto! Para dar un paso más hacia delante y superar lo que otros países ya han superado. Entonces la mujer tiene un papel muy importante porque realmente es lo que queremos, queremos nuestros derechos, cosa que a veces nos falta” [E.15, chica, de origen sirio, 27 años].

Las mujeres musulmanas y españolas, aun con ambivalencias y contradicciones que no son ajenas a las de sus coetáneas no musulmanas, concretan y reivindican así sus derechos civiles, políticos y sociales como parte de su cultura, de su ser españolas, y por lo tanto en su pleno derecho constitucional:

P: ¿Y tú, como mujer musulmana que vive aquí en España, vives bien?

R: Yo sí. Bueno, hombre, alguna vez... Hombre, bien, bien, bien nunca voy a estar porque siempre se te va a ver como un bicho raro, pero sí que estoy bien porque... A ver, yo siempre lo he dicho, digo: “Yo soy española”, tanto o igual como cualquiera que pasa por la calle. Y tengo los mismos derechos porque yo también he nacido aquí, y aunque no hubiese nacido aquí tengo los mismos derechos simplemente por ser persona, con lo cual..., eh..., yo tengo derecho, o sea, aquí la Constitución española dice que tenemos derecho a elegir nuestra religión, nuestra ideología, que tenemos libertad de expresión, entonces yo soy libre de decir lo que quiera, de ser lo que quiera, de creer en lo que quiera y de hacer lo que quiera en mi vida; con lo cual yo veo que..., que no. Y esa es una de las causas que a mí no me..., no me dejan vivir en Marruecos, por ejemplo, o en un país árabe porque esto no existe” [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años, pp. 25].

Como hemos visto entonces la proyección colectiva de una imagen fuerte y libre de la mujer musulmana es, en general, muy compartida entre las jóvenes y los jóvenes aunque, esto, no significa afirmar su práctica real. Más que una condición obtenida, esta imagen es una reivindicación proyectada hacia el futuro que plantea una identidad presente. Un proceso de lucha, que empieza por pretender una posición propia, como mujeres libres de decidir por sí mismas su futuro y capaces de activar, cuando es necesario, todos sus derechos y deberes tanto religiosos como civiles:

P: ¿Entonces la revolución ha cambiado la forma de relacionarse entre los jóvenes musulmanes aquí, a través de la revolución...?

R: Bueno, yo la verdad empecé a cambiar desde que fui a los Emiratos Árabes.

P: *Cuéntame un poco sobre eso ¿Estuviste aquí hasta qué edad?*

R: Hasta los 18 años. Me casé y me fui allí a vivir con mi marido, que era un..., mi primo y bueno, pues nada, que como era un poco pequeña entonces era en plan..., de que sí, que voy allí, que no sé qué, que ya..., [Risas], ya sabes, las chicas. Y bueno, empecé allí a estudiar un poco, luego a hacer cursos y luego empecé a trabajar, poquito a poco pues maduras más, entiendes la vida mejor y bueno, me maduré bastante, incluso cuando hice el divorcio “el julua”. En el Islam puedes..., una chica, si su marido no le trata bien o no le gusta, incluso le puede dejar y puede hacer el divorcio aunque él no quiera hacerlo. Bueno, pues hice eso, sola, sin avisar a mi familia, [Risas], y, eh... bueno, yo no quería avisarles, él al final para cabrearme un poco pues le envió un mensaje a mi padre que mañana tenemos la..., la..., “el julua”.

P: *¿La cita?*

R: Sí, la cita. Y bueno, mi padre me llama que: “¿Qué pasa? No sé qué” y yo “Nada”. Y me dijo “Es que me llegó un mensaje, no sé qué”, y yo “Sí, es que estoy haciendo tal, tal, tal”. [Risas], con toda calma, [Risas]. Y bueno, que empezó a decirme mi padre: “Que vengo a estar contigo, no sé qué, que ¿estás bien?”, y yo: “Sí, perfectamente, estoy lo mejor de toda mi vida”. Y de verdad lo estuve, esa semana, lo hice durante una semana, no tardó más. Y bueno, durante esa semana pues era lo mejor durante esos tres años que he vivido allí y bueno, que lo hice yo sola, no sé qué y durante esa semana saliendo con mis amigas para ya que..., que ya me voy, para como verlas antes de que me vaya y eso y cuando vine aquí pues eso, pues empecé a..., quiero terminar mis estudios y eso.

P: *¿Tu familia no intentó convencerte?*

R: Pues es que desde antes de eso también intenté varias veces de dejarlo pero mi familia, como somos familiares de parte de mi padre, entonces sí intentaron..., sí, solucionarlo, no sé qué, y dos veces creo que intenté hacerlo y luego como que me han convencido para no hacer problemas. Pero al final dije: “Yo voy a vivir mi vida, no quiero que nadie se..., esté allí en medio y lo que yo estoy convencida de ello, lo voy a hacer” y es lo que estoy haciendo hasta ahora.

P: *¿Y luego, al llegar aquí, no sé, la gente como te veía?*

R: Pues sí, siempre son así que: “He hecho el julua”, “Ay, lo siento, no sé qué”, [Risas]. Sí, es que me veían y me dicen “¿Estás bien?”, y yo: “Sí, fenomenal”, [Risas], y es que no lo creían. Incluso mi madre..., mi madre al principio pensaba que sí que estaría, a lo mejor, un poco mal, no sé qué y me vio y se alegró mucho de que esté así” [E. 17, chica, de origen sirio, 22 años].

Kala, es una chica de 24 años que algunos jóvenes me habían indicado como un caso “curioso” ya que sus padres se caracterizaban por ser una familia muy apegada a las tradiciones. Kala había asistido a un colegio árabe recibiendo así una educación religiosa más estricta y, terminados los estudios secundarios, se había casado muy joven.

La fuerza y la auto-determinación que Kala nos cuenta en su relato parecen no necesitar otras explicitaciones. No es posible reasumir las prácticas y estrategias que las mujeres ponen en marcha en sus desencuentros cotidianos en términos de categoría, ideología o teología ya que las diferentes perspectivas, de género, étnica, cultural, religiosa, política etc. se activan y entrecruzan en virtud de la necesidad momentánea en sus reflexiones o interacciones situadas; donde, lo común a la mayoría es activar dichas prácticas y estrategias como mujeres musulmanas.

5.3.5 Concluyendo. “Sisani: Multi-socialización y comunicación”

P: *Umm... Pero una curiosidad, ¿normalmente con tus amigas habláis en español o en árabe?*

R: Es que la mayoría son..., marroquíes, o de Egipto o... Entonces tenemos diferentes dialectos y en árabe a veces no nos comprendemos, entonces buscamos hablar en español.

P: *Ah, ¿aunque todas entendéis árabe habláis en español porque no os entendéis por el dialecto?*

R: Sí, sí, [Risas]. Es que por ejemplo, es que el dialecto marroquí, esto para mí no es árabe. Porque es que no..., no pillo nada..., [Risas], no pillo nada en absoluto, entonces..., hay que... Además es que yo controlo mejor el español. El español para mí es mi primer idioma, mi primer idioma y yo lo controlo mejor, es el idioma materno para mí”

[...]

P: *¿En tu casa habláis español o árabe?*

R: Siempre en español. Cuando mi madre habla en árabe y mi padre nos habla en árabe, bueno, un árabe mezclado porque empiezan la frase en árabe y las terminan en español y al final contestamos en español. Mi madre ya ha desistido de hablarnos en árabe [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

De otra entrevista:

“Yo al llegar a casa hablo en árabe, no hablo ninguna palabra en español. Salgo a la calle y todo en español, también con mis amigos árabes” [E. 11, chico, de origen sirio, 22 años].

Los jóvenes suelen hablar tanto en español como en el dialecto de los padres de modo indiferenciado; aunque, al margen de aquellos que han asistido a colegios privados árabes, muy pocos saben escribir y hablar correctamente en árabe:

R: ...es que la mayoría de nosotros es que no sabe árabe.

P: *¿Pero tú sí?*

R: Pero yo porque mis padres se han puesto. Yo llegué a primero de la ESO (Educación Secundaria Obligatoria) sin saber árabe. Mis padres dijeron que no podía ser, que no, que tenía que estudiar árabe y me metieron en un colegio saudí en primero de la ESO, sin saber árabe, para obligarme a aprender y estuve cursando el curso sin saber ni leer ni escribir. Bueno, al final aprobé con buena nota y aprendí en este año, solo aprendí en un año. Pero bueno, yo sabía ya hablar así que era ya una ventaja. Pero vas a ver que es una cosa que te va a gustar mucho [se refiere a mis estudios de árabe].

P: *Umm, ¿entonces la mayoría de los chicos no hablan, no saben...?*

R: X no sabe escribir, por ejemplo, árabe, ni lee. Lee muy pobremente. Por ejemplo, es que casi no hay nadie que sepa hablar árabe y escribir y leer bien a no ser que...”
[E. 19, chico, de origen sirio, 24 años, pp.13].

No hay un rechazo con respecto al empleo del dialecto de los padres que, al contrario, asumen como parte de la propia identidad sino que la activación reivindicativa del idioma español como termino de diferenciación cultural parece activarse cuando se pone en relación con lo que los mismos jóvenes perciben en términos de “otredad”. El proceso de diferenciación lingüístico por lo tanto se traslada a los diferentes espacios de interacción estructurados en términos de público y privado.

El empleo correcto y fluido del idioma español asume en el espacio público una connotación simbólica de diferenciación mucho más compleja que, más allá de su empleo en familia, engloba toda una reflexión identitaria y cultural más amplia y articulada:

P: *¿Y en algunos comportamientos ves diferencias?*

R: Sí, yo veo diferencias. Por ejemplo, yo veo que aquí las mujeres, eh... de mis padres, ¿no?, muchas mujeres se han quedado en casa y se han negado a aprender, a hablar español. Hay algunos que llevan muchos años y ¡no saben hablar español!, porque el marido es el que trabaja, ellas se han quedado de amas de casa, solo se relacionan entre ellas y al final ni el idioma y ni se integran en el país. Yo creo que si vives aquí, intégrate. Eh... no es que..., que vamos a vivir solo aquí unos cuantos años y al final vamos a volver a nuestro país. Al final se han acabado quedando toda la vida y aun no se han integrado y no son felices en este país. Yo creo que si a mí me toca vivir en un país tengo que aprender. Muchas veces la gente no se integra. Las diferencias que..., como sus hijos o sus hijas han tenido que ir al colegio, han aprendido la lengua, han aprendido los dos idiomas, conocen las costumbres. Mantengo las mías, que son las que yo tengo que mantener por mi religión, pero estoy integrada en el país, tengo carnet de conducir, tanto chicas como chicos conducen, cogen el metro, van a la universidad, algunos tienen ya trabajo; esto para mi es estar integrado. La forma de vestir también hay que integrarla porque obviamente no siempre tienes que vestir como en tu país se visten, ¿sabes?... eh...,

hay que vestir largo y tal, obviamente, pero cambia tu vestuario cuando vas a la mezquita o cuando vas por la calle, cámbialo. Yo creo que hay que cambiarlo, o sea, no tienes por qué llevar la chilaba que llevan y tal por la calle, no es ninguna obligación. Yo creo que un hombre no tiene obligación de llevar una chilaba por la calle. Cuando en el Islam vas cubierto y vas bien y en nuestra sociedad está bastante bien aceptado llevar un traje y una corbata. En el Islam es muy importante tu manera de vestir pero también adáptala a tu país para que la gente te vea bien y que vas bien vestido, porque a lo mejor una chilaba aquí en España no es ir bien vestido [E. 8, chica, de origen sirio, 22 años].

La otredad que marcan los jóvenes a partir del empleo del español, atraviesa todo el abanico de los posibles ejes de diferenciación publico/privado como la forma de vestir, los modales comportamentales, las costumbres, etc. que reenvía a una idea concreta de sociedad y de su posicionamiento en ella. Los jóvenes se sienten parte de esta sociedad y de allí reivindican la integración de los demás:

R: Mira, hay jóvenes que son muy, muy, muy musulmanes, [Risas], digamos, y que... aunque hayan nacido aquí, tienen mucho acento al hablar español. Es decir, que... en vez de decirte... yo que sé..., confunden palabras básicas ¿sabes? Que dices tú: “¿es que no me lo puedo creer!” Hay gente que es muy cerrada de mente. Pero la mayoría, la gran mayoría, la gran mayoría son muy abiertos. [...]

P: *¿Pero tú a qué crees que se debe esta mayor o menor integración? ¿hay algunos que casi no hablan español, pero ¿por qué?...*

R: Pues porque sus padres, a lo mejor, no le han inculcado esto ¿no? Porque ellos, por ejemplo... porque a lo mejor han ido a colegios árabes; porque siempre, a lo mejor, han tenido amigos árabes, no han salido de la mezquita, a lo mejor, o de su casa. Por ejemplo... yo conozco a chicas que tienen mi edad o son mayores que yo, que han nacido aquí, que viven aquí y ¡no saben hablar español! Y si hablan español lo hablan muy mal y acaban hablando árabe. Es que dices tú “¿Chicas, es que me daría vergüenza!”, ¿sabes? Es que tú has vivido en una sociedad, vale que tú has pagado tus impuestos, has pagado tu matrícula en la universidad, pero tienes que devolverle parte a esta sociedad de lo que te ha dado ¿no? Tú eres española, por muy musulmana que seas sigues siendo española, y vale que el Islam antes que todo, pero tienes que dar un poco ¿no? [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

Tanto el lenguaje verbal como el no verbal asumen, cuando se emplean en el espacio público o privado, connotaciones socio-culturales diversificadas que los jóvenes musulmanes identifican y manejan perfectamente en su cotidianeidad. El sentimiento de integración pasa, por lo tanto, por la asunción de las costumbres de la sociedad en la que se vive y con la cual uno se relaciona como propia; aunque eso no conlleva, en absoluto, a una asunción pasiva de una cultura supuestamente mayoritaria.

Acercándonos a lo cotidiano, a lo ordinario de la práctica contextualizada, es posible observar todo un proceso de cambio original, debido a la puesta en relación de los diferentes sentidos, referentes a distintos órdenes socio-culturales, según una visión propia, autóctona:

P: *Umm, ¿y soléis hablar en español o en árabe?*

R: Ah, este el chiste que tenemos, ¿tú no sabes árabe no?

P: *[Risas], muy poco.*

R: Nosotros hablamos “sisani”

P: “*Sisani*”, ¿qué significa?

R: “La arabí wala swali”, *[Risas]*. Es un chiste en árabe que decimos: “todo es “sisani”, ni árabe ni español”. Como rima pues lo colgamos, porque decimos dos palabras en árabe y una en español.

P: *Ah..., [Risas], mezcláis.*

R: Sí, es una lengua nueva. Como la lengua que sacaron los moriscos, que se inventaron los moriscos. Pues nuestra lengua es igual, pero en vez de utilizar caracteres árabes y escribir en español, *[Risas]*... pues...

[...]

Por ejemplo, es que casi no hay nadie que sepa hablar árabe y escribir y leer bien a no ser que... no sé. Mira te voy a buscar... *[me enseña Facebook en el móvil]*. Es que hace tiempo conocí una chica en Valencia, y claro, en Facebook me hizo mucha gracia cuando hablaban entre ellas, que hablaban en una lengua inversa a la de los moriscos. Es decir, escriben con caracteres árabes pero escriben español. Es decir, si quieren escribir Jorge ponen “juṛj” y... ¿no?, y así pues ellos se entienden. Pues, otros lo hacen al revés. Hablan en árabe utilizando el español; escriben árabe utilizando los caracteres españoles y las letras que faltan, pues que no están en el abecedario español, ponen los números entonces: el dos es el hamza (ء), el 7 es el ha (ه), el ocho es el kaf (ك). Y escriben y hablan entre ellas y se entienden.

P: *¡Ah! ¿Sabes que yo lo veo a veces que en la coordinadora, chicas que hablan entre ellas utilizan letras españolas? Pero yo no entiendo nada, ¿entonces se utilizan las letras españolas para hablar en...?*

R: Sí, en árabe [E. 19, chico, de origen sirio, 24 años].

El “sisani” es producto de una práctica y una praxis cotidiana de reinterpretación cultural contextualizada y pluri-conectada capaz de encontrar su legitimación social, cultural y también, en un sentido más amplio, histórica en la sociedad en cuanto que es desarrollada por unos sujetos parte integrante de dicha sociedad.

Desde la perspectiva situada y contextual de este trabajo se pretende rescatar la construcción de sentidos posibles que los jóvenes, pensados en constante interrelación dialógica con su entorno socio cultural, producen de forma subjetiva y original. Para poder superar la incapacidad de las visiones bi-culturalista o híbrida se necesita pensar los procesos de socialización y asociación de los jóvenes musulmanes en términos de multi-socialización integrativa: que cruzan transversalmente —y no parcialmente, como si las culturas fueran compartimientos estancos— los diferentes mundos significativos por éstos habitados; donde la heterogeneidad socio-cultural viene a ser vivida de modo coherente.

Los jóvenes musulmanes no han elegido estos mundos sino que son parte de ellos. Nacer de padres con un bagaje cultural diferente al de la sociedad en la que se vive no es una libre elección como pueda serlo la de aquel individuo que quiere afiliarse o ser parte de un grupo —sea eso un club de golf, una asociación o un partido político— ya estructurado, con sus morales, valores, reglas y roles sociales establecidos; y diferentes son, por lo tanto, los posibles procesos que llevan a la aceptación. En el caso del individuo que elige sus grupos de referencia el aprendizaje, la imitación y la interiorización de los patrones culturales serán necesarios para su aceptación. En el caso de los jóvenes musulmanes la asimilación de los patrones culturales de la cultura en la que han nacido se desarrolla con una lucha reivindicativa de sus propias diferencias dentro de un sistema significativo compartido y percibido como global. Los jóvenes son, por lo tanto, agentes que construyen y modifican a la vez de las realidades que habitan ya que cuestionan y reelaboran de forma original por sus capacidades cognitivas multi-socializadas tanto los patrones socioculturales de sus padres como los de la sociedad mayoritaria de la que son parte activa.

Si concebimos las culturas como algo en continua evolución y cambio debemos adoptar una visión procesual y multi-situada de la socialización y sociabilidad en tanto que un proceso que se desprende desde las diferentes situaciones de vida experimentadas en los diferentes mundos de socialización. El proceso multi-socializador implica, y a su vez está formado, por un aprendizaje complejo y polisémico de las prácticas socio-culturales y los códigos comunicacionales que por un lado estructuran en su conjunto los diferentes mundos (*locus* de socialización) y por otro son necesarios para poder moverse en ellos. El sujeto multi-socializado, a diferencia del “idiota cultural” (Garfinkel, 2006) del “tipo-

ideal” científico es capaz de englobar entonces en sus esquemas cognitivos y valorativos la polisemia cultural de las diferentes agencias socializadoras que va cruzando a lo largo de su vida como un todo coherente y significativo. Solo de ese modo es posible tener cuenta en el proceso de construcción de conocimiento del análisis científico las aporías, las contradicciones, las incoherencias, los sinsentidos, las vueltas a tras etc. de unos sujetos racionales y en continuo fluir en la complejidad social y cultural de la vida diaria.

CAPÍTULO 6: INSTITUCIONES RELIGIOSAS: ESPACIOS DE REIVINDICACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL ASOCIACIONISMO MUSULMÁN EN ESPAÑA

“Cuando nos «encontramos» frente a un problema cuya evidencia nos asalta, buscamos, naturalmente la manera de resolverlo. Pero las posibles soluciones se encuentran ya prefiguradas por la forma misma que tiene el problema porque, si no, no constituirían, obviamente, soluciones a «ese» problema. Las soluciones participan por definición de la misma lógica que sustenta el problema planeado, y cuando son efectivas no pueden sino reforzar esa lógica. Dicho de otra forma, si el problema se hubiese construido de otra manera también las soluciones adecuada hubiesen sido otras” (Ibáñez, 2003: IX).

A diferencia de las visiones de las identidades monolíticas donde la identidad colectiva de los jóvenes musulmanes adquiere tinte de problema, si se piensan identidades y religiosidades como procesos de construcción continuos y performativos, resulta más fácil observar las consecuencias de sus contextos de socialización y cómo éstos afectan a la construcción colectiva de una imagen real o imaginada de la cual poder reconocerse como parte. Como señalan Mercado y Hernández, es común en la sociología y antropología contemporáneas pensar que la identidad colectiva es ante todo “una construcción subjetiva, resultado de las interacciones cotidianas, a través de las cuales los sujetos delimitan lo propio a lo ajeno” (Mercado y Hernández, 2010: 230). En este capítulo vamos a observar al colectivo jóvenes musulmanes como un actor más de la heterogénea comunidad islámica relacionándolo con otros colectivos como el de los “mayores” o de los “expertos”. Todo esto lo hacemos sin olvidar la complejidad de las mediaciones y confrontaciones cotidianas vividas por cada individuo, pues en ocasiones resultan experiencias compartidas que permiten a los jóvenes identificar problemáticas y necesidades comunes, en tanto que jóvenes y musulmanes, y poder reconocerse desde esa autoidentificación como colectivo. En el subcapítulo *6.1 Espacios institucionales y formas religiosas comunitarias*, se delinearán las diferencias y las funciones de la comunidad religiosa que se genera alrededor de los centros religiosos tradicionales, la evolución de los jóvenes en ellos y las reacciones a las presiones sociales externas, para concluir en el subcapítulo *6.2 Nuevo asociacionismo juvenil madrileño: un ejemplo de*

islam autóctono, con la descripción de las actividades, iniciativas y reivindicaciones de lo que se define como un nuevo asociacionismo juvenil musulmán y la producción de un Islam autóctono.

6.1 ESPACIOS INSTITUCIONALES Y FORMAS RELIGIOSAS COMUNITARIAS

“En la mezquita, es nuestro punto de encuentro, nuestro punto de reunión, nuestro todo; allí es donde nos reunimos, estamos...” [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años].

“A los jóvenes a veces nos tratan, sinceramente, nos tratan como tontos. O sea, nos tratan como niños pequeños porque nos lo explican de una forma tan..., de un nivel tan básico, tan bajo, el respeto, el tal, el cual, esas cosas ya como persona ya no..., ni siquiera como musulmán” [E 16.1 chica marroquí, 22 años].

Las instituciones islámicas y en particular las mezquitas siguen siendo hoy en día un punto de encuentro fundamental para la creación y el mantenimiento de los sentimientos de pertenencia religiosa, social y cultural a una comunidad. Para Felice Dassetto (1964), entre otros, es en la mezquita donde la legitimación de un discurso religioso que se hace universal llama al fiel a su identificación con la unidad a la *Umma* islámica. Es un refugio para los inmigrantes musulmanes, ya que ahí encuentran unos códigos y unos rituales compartidos más allá de las diferencias de órdenes étnicos o culturales según los diferentes países de emigración. Es el lugar donde se educa y se trasmite un conocimiento milenario a las generaciones sucesivas. En definitiva, en las mezquitas se instalan unas redes comunitarias que permiten diferentes intercambios y vínculos afectivos, donde circulan diferentes formas de apoyo mutuo que refuerzan y solidifican los vínculos afectivos comunitarios.

Las mezquitas parecen ser el foco privilegiado de las retóricas y discursos en el debate público actual sobre la evolución del Islam. La “mezquita” es en este sentido el símbolo más evidente del asentamiento progresivo de la religión islámica en el contexto diario de los occidentales. Y es alrededor de las mezquitas o en oposición a su construcción donde se hacen visibles los rechazos más virulentos, que en algunos casos acaban en enfrentamiento directo con la población autóctona²⁷⁶. Los minaretes para algunos estarían

²⁷⁶ Para el caso español véase Moreras (2010, 2008).

remembrando los escalofriantes miedos de un pasado de conquistas y reconquistas, el caballo de Troya que estaría favoreciendo una civilización en contra de otra en una guerra de siglos todavía abierta.

Las mezquitas, entonces, parecen representar muchas cosas a la vez y por lo tanto hay diferentes maneras de observarlas. Preguntarse, como estamos haciendo, sobre la religiosidad de los jóvenes musulmanes significa entonces delinear el cómo estos jóvenes vienen a las mezquitas en sus cotidianidades, que recuerdos tienen de ella cuando eran niños y cómo gestionan sus encuentros y sus desencuentros con las comunidades que las habitan.

6.1.1 Comunidades islámicas: la mezquita como espacio socio-cultural complejo

Nota etnográfica:

“Estoy esperando delante de una tienda árabe a lado de la mezquita y es la primera vez que voy un viernes al mediodía y con la intención de participar al rezo colectivo. Por ese motivo he quedado con Akram que, días atrás y con gran emoción, me había manifestado toda su disponibilidad en guiarme en esta experiencia.

Probablemente interrogado por mi mirada insistente, un hombre mayor, que llevaba un gorrito blanco en la cabeza y vestía una chilaba larga, me dice algo en árabe al entrar en la tienda. No lo entiendo y por eso sigo como si nada y sigo observando a toda aquella gente reagrupada de modo confuso en varios grupos más pequeños en un bullicio de apretones de manos, abrazos, gritos y risas.

Hay grupos de solas mujeres, grupos de solo hombres, grupos de jóvenes y de mayores, y entre los migrantes grupos que parecen diferenciarse por etnia, aunque la interacción entre los diferentes grupos es muy fluida y entremezclada.

En todo esto, el anciano señor sigue hablándome desde la tienda a mis espaldas lo cual me provoca una extraña sensación, como de estar fuera de lugar, debida al no entender lo que me está diciendo, que me impide girarme. De repente, me veo cogido por las espaldas y dándome la vuelta me encuentro al anciano señor casi gritándome en la cara y siempre en árabe. A mis intentos de explicarle que no hablo árabe el señor empieza a enfervorecerse siempre más y en poco tiempo sus gritos acaban atrayendo un grupo de

curiosos que nos rodeaba. Mi embarazo se había completamente apoderado de mí, no conseguía entender nada de lo que estaba pasando y siempre más nervioso intentaba buscar Akram con la mirada. ¡Por fin!, lo veo llegar sonriente y alegre que, superados los curiosos con afán enérgico, me abraza y empieza a hablar en árabe con el señor que sigue señalándome. Pasadas unas primeras explicaciones recíproca los dos sueltan una carcajada enérgica que se extiende a los vecinos que asistían a la escena y mientras el señor me tiende las manos en lo que parecen unas disculpas algunos de los demás curiosos del grupo que se iba disolviendo me despiden sonrientes volviendo a sus charlas y sus rutinas.

Como me explicó Akram, al parecer, el señor me había confundido con marroquí y que hablara en español les parecía una tomadura de pelo, algo común entre jóvenes y mayores. En este caso, mi insistencia en seguir con la que parecía una broma había acabado por hacer enfadar el pobre señor que, ante de las explicaciones de Akram sobre que era italiano, se había quedado sorprendido terminando por sostener como, de todos modos, tenía una gran “pinta de moro”; y de allí la carcajada general.

Es así, con un fuerte embarazo y una extraña sensación del sentirse “fuera de lugar”, cuando mi experiencia etnográfica en la mezquita empieza a asumir una carga emocional y participativa completamente nueva, que no había alcanzado hasta entonces.

Estar frecuentando unos cursos de árabe y de cultura islámica me había permitido conocer una parte de la mezquita y mis relaciones con la institución se limitaban a dos días semanales (miércoles y sábados por la tarde), donde mi participación no iba más allá de unas actividades reservadas para los estudiantes.

En este segundo momento el acercamiento a la comunidad que vive en la mezquita, con sus códigos socio-culturales, sus ritmos y sus espacios comunitarios y religiosos, se reveló una experiencia completamente distinta: una inmersión global y envolvente en una comunidad que puso en crisis mis conocimientos previos en tanto que investigador y, más en general, como persona. De ese modo, necesité aprender todo un mundo de maneras y modales de comportamientos completamente diferentes a las mías si quería poder moverme en ella.

El ser identificado como el “italiano con la pinta de moro” y mi participación directa en las funciones religiosas —que además de los viernes se extendieron a los rezos diarios cuando me encontraba en la mezquita y a lo largo de algún Ramadán— favorecieron una rápida aceptación por parte de la comunidad y así, en poco tiempo, empecé a sentirme parte de ella. Además, en paralelo a las actividades ya descritas se creó muy pronto, como se vio, una primera colaboración entre la mezquita y Asociación de Ayuda al Pueblo Sirio, lo que me permitió colaborar activamente con los jóvenes que se encargaban de gestionar y organizar distintas actividades —como comidas solidarias, venta de objetos, campañas para la recaudación de alimentos, ropa y fondos— volcadas a la causa siria.

Mi participación en la vida de la comunidad en la mezquita entonces asume un nuevo posicionamiento que, además de una mayor libertad de movimiento, me proporcionó un modo diferente de vivirla y observarla.

En este sentido, los lugares pueden ser vividos y descritos de modo diferente por las diferentes personas que lo han habitado, pero también un mismo lugar puede favorecer diferentes formas de habitarlo a la misma persona, y por lo tanto posibilitan otras tantas formas de describirlos²⁷⁷.

Las mezquitas de tamaño medio grande ofrecen una multitud de espacios que vienen a ser habitados y gestionados de modo diferentes según los diferentes colectivos que lo habitan.

Existen espacios dedicados al ejercicio de los rituales, como las salas de oración y los baños para las abluciones; espacios para el aprendizaje, como las diferentes aulas en las que se imparten clases de árabe y cultura islámica o se realizan actividades didáctico y formativas; espacios de socialización lúdica, como los patios exteriores o tiendas y comercios de dentro del recinto. Pero, según el momento y las necesidades, un mismo espacio puede ser utilizado de formas muy diferentes. Por ejemplo, la biblioteca, donde

²⁷⁷ Mi experiencia de vivir la mezquita está, como toda experiencia, vinculada a mi propia biografía, y en este caso el ser un varón no-musulmán adquiere una dimensión fundamental. Con el pasar del tiempo mi “identidad” de investigador se ha ido diluyendo, lo cual me ha permitido una mayor empatía con la comunidad. Por otro lado, la adquisición de la nueva identidad social, las del “probable converso”, me llevó a poder participar directamente en las actividades y en los momentos dedicados a este colectivo. Ha sido gracias a mis amistades previas con jóvenes musulmanes que colaboraban en la AAPS que he disfrutado de una mayor libertad de movimiento y participación en las actividades organizadas por ellos. De todas formas, muchos de los espacios de la mezquita como salas de dirección, espacios para mujeres, clases para niños han podido ser solo ojeados ya que son espacios reservados para “otras” colectividades. Por eso en esta textualización el análisis se centra en los espacios utilizados por los jóvenes (particular aunque no exclusivamente por los varones), que son entendidos como una colectividad más de las múltiples colectividades que suelen convivir en las medianas y grandes mezquitas.

se suelen impartir todas las clases de árabe, cultura islámica y lectura de los Textos Sagrados, suele utilizarse también para organizar comidas y cenas colectivas o para ver los clásicos del Barcelona-Real Madrid o los partidos de la *Champions League*. La cocina de la carnicería, una tienda que se encuentra en el interior de la mezquita, se transforma en el mes del Ramadán en lugar de encuentro entre diferentes grupos que la utilizan para preparar comidas especiales para la hora de la ruptura del ayuno. La sala de oración para mujeres suele ser utilizada como espacio de encuentro y charla colectiva y las salas de rezo para hombres se transforman en refugio del frenesí diario donde poder echar una siesta, comer un bocadillo o simplemente sentarse en las cómodas alfombras escuchando las relajantes lecturas coránicas.

También los diferentes lugares se habitan en modos diferentes en distintos momentos, como puede ser durante o después de la hora del rezo de un día entre semana, un viernes, durante los días festivos o a lo largo del Ramadán.

En cada uno de los diferentes espacios mencionados, se articulan y conforman diferentes maneras y modales de relacionarse que cruzan cuestiones de género, edad, y en algunos casos etnicidad. Existen espacios para mujeres y espacios para hombres, espacios compartidos y espacios utilizados informalmente según el país de emigración.

En un primer momento mi experiencia exterior con la mezquita me hacía observar un lugar de encuentro, reconocimiento y construcción de la comunidad donde todo el mundo parece conocerse y las relaciones suelen transcurrir en un genérico ambiente de familiaridad y cortesía recíproca. Sin embargo, desde el interior de esa comunidad en la mezquita²⁷⁸, es posible observar cómo diferentes identidades colectivas, cruzadas por el género, la edad, orígenes culturales, poder económico y de gestión e interpretación de los textos y costumbres religiosos se confrontan o ignoran recíprocamente entre fricciones y conflictos continuos, latentes y manifiestos, según el orden y los espacios que así se van estructurando tanto normativamente como por costumbre.

Aunque el análisis de este trabajo se centra en los jóvenes hay que tener en cuenta que en las mezquitas los diferentes lugares y zonas de relación se multiplican según la estructura

²⁷⁸ Recordemos que la mezquita que aquí se describe es mediana-grande. Como ya se ha visto, el tamaño de las mezquitas tiene un rol importante a la hora de favorecer la confluencia de diferentes colectivos inmigrantes en el caso de las grandes mezquitas pero por el contrario puede reforzar la etnicización comunitaria en el caso de las más pequeñas. El tamaño de las mezquitas además influye de modo directo en la división sexual del espacio, ya que en las mezquitas sin una sala reservada a las mujeres se les niega directamente su participación en las actividades del centro.

y la gestión por parte de la misma institución, lo cual permite o limita la posible coexistencia de diferentes grupos sociales que cohabitan en un mismo espacio de interrelación colectiva.

6.1.2 La infancia y adolescencia en la mezquita

Los únicos que parecen escaparse a las reglas y las costumbres son los niños que suelen abundar en las mezquitas ya que, a menudo, muchas familias la prefieren a las guarderías. Hay niños en todas partes: una de las escenas muy frecuentes es la de ver los niños jugando con los padres mientras estos rezan²⁷⁹, jugando al balón en el jardín en verano y en los pasillos en invierno²⁸⁰, corriendo en grupo al salir de alguna clase o para ocultarse en algún sitio cuando juegan a escondite por toda la mezquita.

Sobre ellos se concentran la mayoría de las actividades de la mezquita desde diferentes enfoques como el lúdico, de estudio o por medio del deporte, y las actividades que los padres y responsables programan suelen ejercer una función educativa y de control.

Los mismos jóvenes se involucran directamente en planificar y organizar actividades para niños y adolescentes, como describe Farah, una joven muy activa en diferentes asociaciones:

“A día de hoy pues estoy intentando trabajar en la mezquita de X [anonimizado] eh... voluntaria digamos, o sea, trabajo voluntario acerca de... actividades de jóvenes, conferencias, actividades deportivas. Estoy intentando meter un poco de cursos de formación y actividades deportivas, excursiones, cosas así. Entonces ahora mismo tengo un curso programado, otro para... eh... alguna actividad para el Ramadán, y creo... eh... quiero hacer excursiones al Parque de Atracciones con los chicos jóvenes y busco monitores; o sea, que si os ofrecéis voluntarios a mí me encantaría.

P2: [Risas].

P1: ¿Ah, sí?

²⁷⁹ Durante el rezo tanto individual como colectivo el orador no puede distraerse bajo ningún motivo a no ser que esté poniendo en peligro su vida. Los niños lo saben perfectamente y aprovechan para saltar sobre las espaldas o trepar hasta la cabeza de los padres mientras estos siguen impertérritos en sus postraciones ritualizadas.

²⁸⁰ La mayoría de las actividades de estudio y clases se hacen en la biblioteca. Esta se encuentra al final de un largo pasillo y por eso los niños suelen utilizar su puerta para jugar al balón. Lo que sorprende es la interminable paciencia del profesor durante las clases. Les dejaba jugar hasta que los golpes y los gritos no subieran a un nivel inaceptable, entonces, después de bromear con nosotros sobre lo que iba a pasar, salía amenazando que si seguían así le requisaría el balón. Luego, volvía sonriente y seguía con la lección como si nada hubiera pasado, mientras detrás de la puerta, los niños volvían a jugar.

R: Sí, necesito voluntarios que controlen a los niños. Bueno, niños... de doce a dieciocho ¿vale? [Risas].

P1: *Bueno, yo he sido monitor en campamentos estivos, a los diecisiete. Así que ya he sido monitor...*

R: ¿Sí? Pues necesito monitores, así que si os ofrecéis a mí me encantaría. Y luego, pues me gustaría hacer para la gente más así de nuestra edad alguna actividad de senderismo, por ejemplo, y estoy intentando hacer... proyectos, ideas...

P1: *¿Todo con niños musulmanes?*

R: Que venga quien quiera.

P1: *¿Ah, está abierto...?*

R: Sí, sí, sí. Si vienen, *Inshallah*... O sea, a mí me encantaría que viniera gente musulmana y no musulmana. Porque..., porque... dado que vivimos en un país no musulmán esta gente va a convivir contigo. Si vas a hacer la compra te los encuentras, si vas a la universidad te los encuentras, trabajando te lo vas a encontrar, pues tienes que intentar llevarte bien con ellos, porque... son seres humanos y porque puede que te lleves bien con ellos... claro. Así que... [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

La mezquita juega un papel fundamental en la transmisión cultural y religiosa más “clásica” (Dassetto, 1994, 1996) gracias al aprendizaje de árabe y a las lecturas de los Textos Sagrados, que resulta una actividad central para los niños y para algunos de los adultos que frecuentan la mezquita:

P: *¿Y... no hay otras actividades además del rezo, por ejemplo, en la mezquita para chicas?*

R: ¡Hombre, claro que sí! Eh..., por ejemplo, en la mezquita X [anonimizado], eh..., además de rezar, o sea, en lugar del rezo..., eh... A ver, hay dos salas de rezo, la de los hombres y la de las mujeres que se usan especialmente en las horas del rezo, entonces..., si no..., es que es como en plan... Abajo hay una carnicería... Hay clases arriba, por lo cual tú puedes usar estas clases..., dar clases o reunirte allí con tus amigas, lo que sea.

P: *¿Qué tipo de clases?*

R: De árabe, normalmente, se suelen dar. Los viernes de Corán y los sábados de árabe [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años].

Por otro lado, los jóvenes también empiezan a utilizar los espacios de la mezquita de modo independiente, empezando por la organización de actos religiosos colectivos donde poder compartir de modo más informal y comunitario su ser jóvenes y musulmanes. En este sentido es interesante observar cómo las festividades no se reducen a las islámicas

sino que los jóvenes utilizan las mezquitas también para otras celebraciones y festividades en un espacio familiar y amistoso; siempre entre jóvenes:

P: ¿Y habéis hecho algún acto religioso, por ejemplo de ir a la mezquita a rezar juntos?

R: Sí, varios encuentros. Por ejemplo, el 31 de diciembre que hemos hecho una jornada de jóvenes musulmanes, hemos... Varias chicas, porque los chicos es que son..., [Risas]. Solo les dices: "Haz esto", "Vale, lo hago". Para organizar, no..., [Risas]... Entonces eso, pues lo hemos organizado algunas chicas y cada... Necesitamos, claro, que también estén chicos porque es un encuentro de musulmanes, no de chicas [E. 17, chica, de origen sirio, 22 años].

Organizando diferentes actividades colectivas mixtas y segregadas, siempre como jóvenes musulmanes y con la finalidad de encontrarse y conocerse para poder compartir momentos de reflexión y momentos de diversión comunitarios,

P1: ¿Ah, también se hace un encuentro de jóvenes musulmanes en la mezquita?

R: Sí, la charla del otro día, no me acuerdo, del 26 de... Pues si son..., bueno, esta no, esta es X la que organizó todo, pero la anterior, la de..., que estuvimos durante toda la noche, el 31 de diciembre, pues esa sí, esa la organizo TAIBA²⁸¹ con X y bueno...

P1: ¿Os quedasteis toda la noche en la mezquita?

R: Sí.

P1: ¿Qué hicisteis?

R: Pues era como..., primero, varias charlas, un taller, actividades y luego ya nos quedamos las chicas a dormir en el salón de actos, allí con..., cada una con su..., con su saco o lo que sea. Bueno, no hemos dormido, eso sí, [Risas], y algunas un poco... hemos leído el Corán y luego a rezar un poco y bueno, ya al final, por la mañana, también hemos desayunado juntas. Bueno, era una noche para compartirla, que hay mucha gente que no vemos por mucho tiempo porque están ocupados, entonces como un encuentro.

P2: ¿Las charlas sobre qué trataban?

R: Pues, a ver, [...] era de..., de los problemas de los musulmanes, los jóvenes en países europeos, qué problemas se enfrentan y cómo pueden solucionar esos problemas. Un taller sobre..., cada uno tenía un tema de discutir y hablar y eso y luego hablar de cómo pueden solucionar ese tema, no sé qué. Eh... ¿qué más era...? Pues como..., lo de... sí, también lo del hiyab de la chica, que como las chicas viven

²⁸¹ TAIBA es una asociación creada inicialmente por jóvenes musulmanes en la Mezquita de la M30 que de modo similar a otras asociaciones se acabarán mudando a una sede propia e independiente. Véase Téllez (2008, 2011) y Téllez y Madonia (2017).

esa experiencia en esos países, cómo pueden enfrentar algunos problemas y bueno, un poco de eso [E. 17, chica, de origen sirio, 22 años].

La mezquita es considerada un lugar seguro y controlado tanto para la comunidad como para los mismos jóvenes,

P: *¿Y los jóvenes aquí dónde se encuentran, tú dónde te encuentras con las otras chicas musulmanas?*

R: En la mezquita...

P: *En la mezquita.*

[...]

P: *¿Estáis juntas entre vosotras?*

R: Claro, porque se supone que lo importante es que nos veamos y que estemos juntas, no importa el lugar.

P: *Claro y...*

R: Es un lugar en el que..., que nosotras consideramos que es un lugar limpio porque no es un lugar en el que puede entrar un borracho a emborracharse, ni vas a encontrarte nunca jeringuillas como te puedes encontrar en un parque, o... otro tipo de cosas. Yo creo que es un lugar bastante limpio, bastante seguro..., en el que... Yo..., lo que mis padres tengan total confianza en..., por dejarme allí..., días, semanas y meses... [E. 5.1, chica, de origen marroquí, 18 años].

Es en las mezquitas, entonces, donde la mayoría de estos jóvenes empiezan a desarrollar parte de su conciencia colectiva, primero, en la edad infantil, gracias al aprendizaje cultural-religioso y, posteriormente, a lo largo de la adolescencia, participando directamente en iniciativas y actividades desarrolladas y pensadas para ellos. Y es en la mezquita, como se verá, donde el proceso de construcción de una imagen propia, autóctona, conlleva para los jóvenes sus primeras incomprensiones y fracturas con las imágenes comunitarias que ahí se dibujan.

6.1.3 Los atentados del 11M y la respuesta del “buen musulmán”

“Cuando yo..., yo era pequeño llevaba trece años... bueno no, llevaba más, con los atentados del 11M. Entonces este momento para los musulmanes fue muy duro, porque estaba todo el mundo contra nosotros. Los medios nos estaban bombardeando... y era muy feo. Por eso un grupo de jóvenes mayores, o sea, yo era de los pequeños en este momento, tenían veinte años y tal, decidieron pues juntarse todos y comprar coronas de flores e ir a Atocha a mostrar nuestro respeto en nombre de los jóvenes musulmanes ¿no? O sea, entraron en la estación, que estaba toda

repleta de gente, y estaba todavía con las velas porque habían pasado nada, dos días de los atentados y tal. Entonces estaba Atocha petada y entraron todas las chicas con los velos puestos y los chicos, que eran todos musulmanes. Y la gente se quedó... todo callado, toda la gente, la estación completa. Imagínate cuanta gente cabe en Atocha, en la sala principal. O sea, todo el mundo callado. Entonces ellos entraron, y fueron y pusieron las flores. Hicieron las oraciones y cuando bajaron, toda la estación aplaudiendo, [Risas]. O sea, una visión mágica casi [E. 19, chico, de origen sirio, 22 años].

El relato de Muhammad es muy común entre los jóvenes que asistieron en aquel acto colectivo en un momento de dolor compartido entre españoles donde los musulmanes acudieron tímidamente en sentimiento de solidaridad con las víctimas y para desvincularse del terrorismo.

Más en general los atentados del 11M suelen ser recordados por estos jóvenes como un momento muy duro y difícil de la propia infancia, pues en ese momento pasaron de ser españoles a verse identificados como musulmanes. El clima de sospecha y miedo generalizado se concentra en la cotidianidad de los jóvenes, ahora identificados como amenaza y riesgo, donde como afirma Razi, “*Obviamente, ya no nos miraban como antes*” [E.11, chico, de origen sirio, 22 años].

En este primer momento algunos de los jóvenes que habían participado en aquel acto de solidaridad decidieron fundar una asociación en la mezquita desde donde poder empezar la construcción de una imagen diferente y positiva de la religión islámica:

R: Entonces claro, surgió..., pues surgió la idea, y más adelante ya se organizaron. Entonces claro, al ver la reacción de la gente y todo eso, cómo fue, pues decidimos hacer evolucionar la idea y creamos nuestra asociación de Jóvenes Musulmanes de Madrid y nos organizamos [E. 19, chico, de origen sirio, 22 años].

Las primeras actividades se concretaron en eventos culturales organizados para jóvenes y orientadas a fomentar un mayor encuentro y sentimiento de colectividad entre ellos:

P: *¿Y qué tipo de actividad hicisteis, además de excursiones?*

R: Por ejemplo... A ver... Dábamos charlas, dábamos ponencias, invitábamos a personajes públicos en las mezquitas para charlar con los jóvenes... O sea, actividades culturales puramente. Íbamos a museos, a exposiciones, estuvimos en la exposición de los egipcios que exponían en Plaza Castilla, etcétera [E. 19, chico, de origen sirio, 22 años].

A lo largo de estos primeros años post-atentado, y en línea con lo descrito por Téllez y Frisina para el caso italiano el creciente clima de hostilidad se tradujo en una mayor

presión social y atención pública hacia las mezquitas y centros culturales, ahora foco privilegiado de las preocupaciones e incertidumbres políticas y mediáticas. Progresivamente, esta necesidad de una nueva presencia pública que desvincule a la comunidad islámica del terrorismo y la radicalización termina facilitando una respuesta identitaria fundada sobre un nosotros “buenos-musulmanes” y un ellos “no-musulmanes”. Una reacción identitaria que privilegiando una visión religiosa consigue por un lado superar las diferencias étnico-culturales que caracterizan las distintas comunidades inmigradas en los centros islámicos y por otro oponer una imagen unitaria y pacífica, como minoría, en relación con la sociedad que de ese modo es identificada como mayoritaria (Téllez y Madonia, 2016).

Estas nuevas preocupaciones institucionales llevarán a los responsables de los centros culturales y religiosos a poner en marcha actividades específicas para los jóvenes y a querer controlar las actividades propuestas desde las recientes formadas asociaciones juveniles. Así por ejemplo, en paralelo a las ya mencionadas actividades reservadas a la socialización religioso-cultural más “clásica” (Dassetto, 1994 y 1996) se empezaron a organizar otro tipo de actividades: cursos de “modales” donde debatir principalmente las correctas interpretaciones religiosas de las relaciones entre los jóvenes musulmanes con su entorno social no-musulmán, encuentros con expertos en Corán y religiosos provenientes de diferentes países de mayoría arabo-islámica o encuentros colectivos de jóvenes donde debatir sus propuestas con alguno de los miembros mayores de la mezquita (Téllez, 2011b: 157-170).

La imagen pública que los centros culturales religiosos quieren transmitir se conforma entonces como la del “buen musulmán”, en línea con las categorías establecidas desde las lógicas hegemónicas que clasificaban a los ciudadanos musulmanes de acuerdo a su apariencia y prácticas, entre moderados (“buenos”) y potenciales terroristas²⁸². Una imagen que no corresponde con la condición reivindicada por los jóvenes que, a diferencia de gran parte de la comunidad islámica, son españoles, parte integrada y no por integrar de su sociedad. Esta diferenciación provocará en el tiempo un progresivo

²⁸² Para conocer la forma en que mediáticamente se establecieron conexiones entre terrorismo/terroristas y musulmanes jóvenes religiosos en los días, meses y años posteriores a los atentados del 11 de marzo, véase Tello (2007). Para una profundización en el conocimiento del clima general de suspicacia hacia los musulmanes en Occidente, como consecuencia de distintos atentados terroristas, véase la reflexión de Moreras (2008).

desgaste del asociacionismo juvenil en el interior de las mezquitas y la posterior búsqueda de otros espacios asociativos:

“Estuvimos como unos tres años haciendo actividades. Después hubo un problema, un proceso de lisis, y se destruyó todo, [Risas]. Pero eso ya es externo, eso no fue por cosas internas” [E. 19, chico, de origen sirio, 24 años].

6.1.4 La juventud como momento de crisis identitaria grupal “nosotros-musulmanes” “ellos no-musulmanes”

P: ¿Has participando en actividades...

R: Sí, sí. He estado yendo a varios..., a varios encuentros. Bueno, sí, a varios encuentros de jóvenes musulmanes, actividades que se han realizado en la mezquita y demás, pero la misma..., la misma conclusión; no actualizamos el diálogo, no actualizamos el mensaje y siempre es lo mismo. Entonces, como que..., como si la mezquita fuese, diríamos, un centro para inculcarnos esos valores o para inculcarnos como tratar bien al resto de la sociedad, formamos parte de esta sociedad, entonces ¿por qué no inculcar al resto como tratarnos bien a nosotros?, ¿me entiendes? Es como que nos marginamos y nos están inyectando, inyectando, “tenéis que hacer esto”, “tenéis que hacer tal”, “tenéis que cual”, pero realmente no se sientan con nosotros y nos preguntan “¿Y vosotros qué problemas habéis tenido?” y tal y cual, ¿me entiendes lo que te quiero decir?; “venga, puf, este es el lema, es de lo que vamos a hablar”, ¿por qué no votamos? Por ejemplo, ¿por qué no decimos pues mira, queremos que venga a darnos tal este señor, o esta chica? Por ejemplo, ¿tú has visto alguna vez alguna mujer interviniendo? Yo tampoco” [E. 12, chica, de origen marroquí, 22 años].

En la fase juvenil, la crítica de los jóvenes hacia una determinada imagen pública representada por parte de la comunidad empieza a concretarse en la deslegitimación de un discurso que diferencia a los musulmanes de los no musulmanes y que insiste en que los musulmanes deben aprender a vivir con no musulmanes y que acaba produciendo “exclusión” y “marginalización”. Cuando Jalila, en la cita anterior, se pregunta sobre el “¿por qué no inculcar al resto cómo tratarnos bien a nosotros?” indica un cambio importante desde una posición defensiva y condescendiente de quien necesita demostrar su integración a un posicionamiento activo y propositivo de quién se siente ya integrado.

Los jóvenes quieren poder acceder a la gestión y desarrollo de actividades propias, radicadas en sus contextos cotidianos y denuncian una actitud paternalista y unas atenciones casi infantiles, como afirma Hana:

“Vas a un seminario importante y no, a esos seminarios donde nos tratan como a tontos, nos tratan como niños pequeños. “Tenéis que portaros bien en el colegio, tenéis que portaros bien en la guardería, tenéis que tal”. Yo lo dije en una, ¿no sé si te acuerdas? [*dirigiéndose a la otra entrevistada*] yo lo dije en una, en la Nochevieja, que hicieron un evento y claro... [...], dos horas en el autobús, he dejado a mis padres en casa solos y tal y cual. Vale, he venido hasta aquí para que me estéis contando: “Hay que tratar bien a los no musulmanes”. “Yo no te necesito a ti para llegar a esa conclusión, eso ya lo he sacado yo cuando tenía 5 años, cuando iba a la guardería”, [Risas]. “Y para que me digas esto llámame por teléfono y dímelo y no me hagas venir hasta aquí” [Risas] [E. 16.1: chica, origen marroquí, 20 años].

Desde una óptica más amplia es posible relacionar esta crisis asociativa con una progresiva crítica de los jóvenes hacia unos modelos identitarios estáticos que se sedimentan sobre la división ya comentada entre un “nosotros” musulmanes y un “ellos” sociedad mayoritaria, con respecto a la que la tarea principal de los jóvenes tenía que ser la de dar una buena imagen de “buen musulmán”. Sin embargo, los jóvenes empiezan a manifestar una identificación distinta en la que parten de un “nosotros españoles y musulmanes” que quiere participar activa y directamente en su sociedad:

“Bueno, en todas las cosas que se han organizado aquí es mucha teoría, muchísima teoría. Por ejemplo ahora, mira todas las horas que tenemos que estar ahí metidas, es mucho tiempo [*refiriéndose al acto sobre religión*], en los seminarios también. Hablar del voluntariado en el Islam, ¿por qué no vamos a un hospital?, ¿por qué no vamos a un orfanato?, ¿por qué...? Que venga con nosotros ese *Sheij*, que vaya..., yo qué sé, de Turquía o de Japón, me da igual, ¿no? Entonces yo creo que ya hay que resaltar ya eso y práctica, ¿no? Ya ir y darnos a conocer y hacer cosas [E. 12, chica, de origen marroquí, 23 años].

Es por lo tanto un sentimiento de participación directa en su propia sociedad la que va a movilizar las nuevas necesidades de los jóvenes, que reconociendo la labor interna de la mezquita, advierten una necesidad práctica del vivir y desarrollar su propia religiosidad de un modo colectivo pero distinto al esperado:

“Yo por ejemplo, de las veces que voy y tal, yo creo que si ponemos más empeño quizás, no sé, podemos participar en cosas de..., yo qué sé, sociales, actos sociales, ¿sabes?, en plan culturales, que yo creo que hay muchos... Lo que pasa es que muchas veces nos encerramos en la mezquita y dentro, ¿sabes?, y tratamos... Que es muy bonito y estoy de acuerdo, ¿sabes?, que es súper básico y fundamental el estar ¿sabes? moviendo cosas del Islam y aprendiendo más y que nos den charlas, que está muy bien, pero eso también trasladarlo de puertas afuera. Eso es mi opinión, yo lo veo así, porque también fuera, con no musulmanes, tenemos que hacernos notar, ¿sabes?” [E. 16.1: chica, de origen marroquí, 20 años y E. 16.2: chica, ecuatoriana (conversa), 22 años].

Un posicionamiento autóctono que aportando unos argumentos propios legitima o deslegitima formas y contenidos, teorizaciones y prácticas de un Islam diferenciado como contextual o “forastero”. Esta diferenciación entre lo “propio” y lo “ajeno” que asumen los jóvenes produce a su vez un proceso de construcción identitario-religioso que pone en cuestión los modelos que les quieren imponer desde arriba, empezando por ejemplo por la reivindicación de una apertura diferente y una colaboración de las instituciones religiosas en su sociedad:

P1: *¿Y crees, como joven, que con actividades por ejemplo, sea importante dar a conocer esta visión...?*

R: Sí, sí. Mira, yo..., yo entre algunas..., una actividad que me hubiera encantado hacer y que me gustaría hacer y... *Inshallah* me gustaría, encantaría hacerla sería, por ejemplo, que en la mezquita X [anonimizado] se invitase al barrio entero a una merienda, por ejemplo. Invitar al barrio entero a una merienda y dices: “esta es comida árabe y esto surge así”, y les pones la receta. Y vienen y..., lo primero es que si das comida gratis viene todo el mundo, [Risas], pero lo segundo es que ya estas invitando, estás ofreciendo tu casa. Y tu casa es la mezquita. Entonces la gente ya va a empezar a... a decir pues “Ah, mira. A lo mejor no es tan mal, me están dando comida” o a lo mejor “Algunos de estos tienen que ser envenenados”, “Algunos de estos tienen que tener perro”, “Este tiene que tener gato”... [Risas].

P1: [Risas].

P2: [Risas].

R. Pero seguro que..., que alguno... pues que también hay barrios en los que no tienen problemas. El Centro Cultural de Valencia es... no sé, a mí... y lo tengo muchas veces de ejemplo porque..., porque dan clase de informática a la gente del barrio, a los mayores, por ejemplo. O a los chicos jóvenes que no pueden pagarse una academia, les dan clase de matemáticas o cosas así. Eso, por ejemplo, me gustaría llevarlo a Madrid porque yo, por ejemplo, he estudiado matemáticas toda mi vida; puedo dar clase de matemáticas a chicos, me da igual si es musulmán o no. Entonces es bueno intentar dar a la sociedad parte de lo que te está dando ella a ti [E. 3, chico, de origen sirio, 23 años].

O que pone en cuestión un perfil determinado de educadores y responsables de la comunidad musulmana en general y juvenil en particular, y que reivindica una gestión propia, como españoles, tanto de las gestiones de las mezquitas como de la formación y elección de los Imames que trabajan en ellas:

R: “Por ejemplo, en la mezquita de X [anonimizado], el presidente lleva 30-40 años de presidente. No llevan ideas nuevas, es que... [Risas], no representan a los jóvenes... [Risas], ni la mentalidad de los jóvenes... Para mí es..., un..., un dinosaurio..., [Risas]. Lo digo de verdad, ¿sabes?

P: *Y en este sentido, ¿tú crees que los imames, por ejemplo, deberían de ser españoles?*

R: Sí, sí, sí. Deberían ser españoles. O españoles o..., es que traen imames que no saben ni español en un país que es España. Como que tú estás diciendo que... “Integración y tal” pero si es que uno no sabe ni... Es que el imam no sabe hablar español, ni quiere aprenderlo a lo mejor, o no le interesa demasiado.

P: *¿Y el imam sigue teniendo..., es una figura de representación o que hay que seguir por parte de los jóvenes o no?*

R: Depende qué imam, depende mucho. Hay imames más cercanos a la juventud y otros imames que ya te digo que parecen dinosaurios. Tampoco es un referente, ¿sabes? Las nuevas generaciones buscan y están sufriendo imames españoles que han sido educados en una religión islámica, a lo mejor en Egipto o en Arabia Saudí, pero más moderados, ¿no? O incluso en escuelas europeas pero islámicas y vuelven a España a hacer imames en España. Se ha creado también..., se creó hace unos años una..., no es una asociación..., es..., es..., con la colaboración del Estado también, es como una formación de imames para ejercer en España. Porque normalmente ahora, de hecho, traen los imames de Egipto, y Egipto es una realidad distinta que no tiene nada que ver con esta, no entienden los problemas de la sociedad española; a menos que ellos mismos tengan interés, pero esto es raro. Ellos piensan que están en Egipto y quedar así. Por ejemplo, ¿no? una tontería..., un hombre le pregunta a un imam: “Yo tengo un problema en mi trabajo, eh... estoy trabajando y me parten las horas del rezo, no puedo rezar todos los rezos. Por ejemplo, son cinco y no puedo rezar tres” Le dice el imam: “Deja el trabajo este”. ¡Pero bueno!, ¿cómo que dejes el trabajo?, ¿este se cree que el trabajo se encuentra así? Otro con un poco de cabeza te diría: “Pues mira, no pasa nada, las rezas después y ya está”. Se puede juntar los rezos después y ya está, punto, no pasa nada. Por ejemplo, es un ejemplo [E. 1, chico, de origen sirio, 26 años].

También se comienza a realizar una crítica abierta a las injerencias extranjeras en la financiación y gestión de las mezquitas, en particular de Arabia Saudí ya que fomentan unas visiones islámicas rigoristas y extremas, como son por ejemplo la Wahabí o la Salafí, que se describen en términos de “ideologización” negativa, como señala uno de los entrevistados, que denuncia la existencia en España de estas visiones, aparentemente instaladas con la colaboración del Estado:

P1: *Y en relación al fundamentalismo o a las visiones más tradicionalistas, ¿cómo te pones?*

R: ¿Al fundamentalismo o al tradicionalismo? Umm..., eso es un término muy amplio. Yo, intentando interpretar a lo que te refieres, es difícil de combatir, la verdad. Hay más problemas, digamos, de interpretaciones del Islam, además muy ideologizadas, que apoyan también Estados. Es que hay también una cosa muy importante, es que la Gran Mezquita, la mezquita más grande de España, digamos, que están en uso, no me refiero las antiguas..., la mezquita X [anominizado] es...,

es Arabia Saudí la que..., vamos, es la propietaria de la mezquita. Y allí se está enseñando ideología Wahabí que es un Islam muy extremo. Aunque ellos lo intentan suavizar, pero tú coges un libro y..., hay cosas que te chocan y en cuanto a la integración en España es imposible..., es imposible; y..., pero claro, está financiada por un Estado, entonces allí es muy complicado. Yo diría más de estas ideologías wahabistas, salafistas que son más fundamentalistas en ese sentido. Son gente que está muy convencida, muy ideologizadas y..., yo creo que es a través de la educación desde pequeño o a través de una buena socialización también como los campamentos de los cristianos, judíos y tal para que vean que...

P1: *¿En qué términos son imposibles estas visiones?, ¿cómo se ponen en relación a occidente este tipos de ideologías? Porque hay jóvenes... ¿no? En la mezquita X [anominizado] también hay jóvenes de segunda generación ¿Por qué es imposible este tipo de relación o de visión respecto a la sociedad española?*

R: Que seas X [anominizado] no quiere decir que eres wahabita..., claro. Yo me refería a la ideología oficial de determinadas mezquitas, no a los jóvenes que van allí. Yo voy a la mezquita X [anominizado], por ejemplo, pero no..., no... Mucha gente va porque es la mezquita donde va todo el mundo, digamos ¿no? Ellos intentan meter libros y tal, o ideología, pero tú ya no... Pero el Estado [español] también lo apoya, porque el Estado es el que ha cedido terrenos, ha cedido... Entonces mientras que España y Occidente en general se lleva muy bien con Arabia Saudita, también por una cuestión política, ¿no? Les dejamos hacer una mezquita aquí u otra tal allí..., eh... No sé exactamente cuál era tu pregunta, ¿me la puedes reformular?

P1: *Sí, en qué manera esta visión más ideologizada, ¿no? que describías, o más radical en algún sentido, ¿de qué manera se pone en antítesis con la sociedad española? Quiero decir, ¿estos jóvenes tienden a excluirse completamente, no se relacionan con el contexto español?*

R: Se considera la sociedad española corrupta. De la que hay que también..., eh..., con la que hay que mantener el menor contacto posible.

P2: *¿Corrupta en qué sentido?*

R: Moral... Fundamentalmente se refiere a la moral, a las prácticas..., y..., sí, fundamentalmente moral.

P1: *¿Y tienden a construir instituciones propias como escuelas árabes, frecuentar grupos de sólo musulmanes o también estos jóvenes se integran como por ejemplo a nivel de escuelas o...?*

R: Bueno, intentan legitimarse también, de alguna manera. No rechazan totalmente [la sociedad española]. Hubo un congreso, además criticado por los medios en España, de salafíes. Se auto llaman salafíes como un guiño, digamos, a que...: "Mira, somos salafíes pero..., pero que podemos también..., somos buenos, no somos malos y tal". Ellos creen que van a convencernos... Umm..., hoy en día esta..., lo que es la ideología salafí, es prácticamente..., entre los jóvenes musulmanes es muy poco; es decir, puede haber uno o dos que estén un poco más ideologizados pero es muy, muy poco.

P1: *¿En España, te refieres?*

R: En España, sí. Yo..., que yo haya visto, muy pocos, vamos. La inmensa mayoría es, lo que te he dicho, es más por el reformismo musulmán... y Tariq Ramadán es el referente, más o menos” [E.1, chico, 26, de origen sirio].

Los jóvenes, en sus reflexiones, encuentran que existe una fractura institucional, que imposibilita su acceso directo a la gestión y organización de los espacios en la mezquita, y también una incomprensión generacional, que quiere imponer una imagen determinada de la comunidad:

P: *Y..., no sé si he entendido bien, ¿las problemáticas entre los más jóvenes y los menos jóvenes dentro de los centros institucionales, como en las mezquitas por ejemplo, son más problemas relativos a la religión o son más problemas generacionales?*

R: Yo creo que es un problema más generacional, no es religioso.

P: *¿En qué sentido?*

R: La visión religiosa es más con los imames que vienen de otros países, que no tienen la visión, digamos, de adaptar el Islam a este contexto. Pero yo creo que los otros sean más problemáticas generacionales porque a los mayores le parece absurdo, a lo mejor, que los jóvenes vayan a esquiar un día, o... También tienen la vieja mentalidad de que “cuidado con la influencia de la sociedad española”, porque uno se puede corromper un poco..., eh..., digamos que los tienen como muy protegidos, como que se creen que en la mezquita va a estar protegidos del ambiente hostil, un poco. Y también tienen un problema de..., de..., tienen mucho miedo. Es como..., viven en una..., miedo de..., bueno, es que han sufrido alguna represión en Siria y tal, tienen miedo de que la gente les espíe, de que se infiltren elementos externos que puedan espiar en las mezquitas, cuando a nosotros nos da igual. Es decir, yo estoy hablando aquí, es que no tengo en realidad nada que esconder, es decir, no hay nada de privado que yo no pueda decir o que yo no pueda manifestar, no hay ningún problema; no tengo ningún... [Risas], problema. Esta mentalidad yo la he vivido hasta la paranoia casi: “¿Y ésta quién es?” y tal y... Incluso me dijeron una chica que vino a hacer un trabajo social, que te comenté, me dicen: “Esta trabaja para el CNI”, me dijo. Una cosa... ¡vamos!... La chica, yo la conozco bien, está vejada por..., por... o sea, que es mentira seguro... Es una cosa que... Y aunque está para el CNI me da igual, es que no tengo ningún problema, ¿sabes? Yo puedo invitar al director del CNI aquí y no tengo ningún problema y no tengo nada que esconder, es que no la entiendo esta mentalidad de..., del cuidado, sobreprotectora [E. 1 chico, de origen sirio, 26 años].

Tanto las injerencias institucionales como el control comunitario son conocidas y comentadas por parte de los jóvenes, que reconocen a las mezquitas su papel en la socialización religiosa-cultural y a la comunidad sus preocupaciones generacionales,

aunque dicha comprensión no lleva a su aceptación pasiva sino que empuja hacia la búsqueda de espacios nuevos y más libres de experimentaciones colectivas:

P: *¿Y por qué las divisiones con la mezquita? Al empezar había como...*

R: No había problemas, la verdad es que eran malos entendidos. ¿Por qué? Porque el problema... este precisamente, el que... Si viene un señor a dar una charla, el señor no sabe qué es lo que yo necesito como joven ¿entiendes? Porque el señor tiene sesenta años, tiene su mujer, su casa, sus hijos, su trabajo y no le interesan nada mis problemas. Pero una persona que tiene mi edad, que ha ido a la universidad como yo, que ha ido en metro, que... que tiene una vida similar a la mía, entiende cuales son mis problemas. Entonces voy a hacerle más caso, porque... simplemente por afinidades de edades, porque mola más a lo mejor, si queremos decirlo así. Pues le haces mas caso simplemente que a la persona mayor. Que..., porque si la persona mayor te dice “vete a la derecha” siempre te vas a ir a la izquierda, [Risas].... simplemente porque... [Risas]”

P: [Risas].

R: Simplemente es eso. No es que haya que ellos no quieran que tú trabajes, no. Es simplemente edades.

P: *¿En general os están dejando en la mezquita utilizar espacios o...?*

R: Sii, sí, sí, siempre... Nunca nos han dicho “no vengáis”, pero ahora, si quiero ir por independiente, tendré que empezar por algún lado ¿no? [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

Es por lo tanto en el juego de las contraposiciones entre imágenes colectivas donde hay que seguir el progresivo distanciamiento de los jóvenes con respecto a determinadas visiones religioso-culturales de algunos centros islámicos y su posterior construcción identitaria autóctona.

6.2 NUEVO ASOCIACIONISMO JUVENIL MADRILEÑO: UN EJEMPLO DE ISLAM AUTÓCTONO²⁸³

Nunca nos han dicho “no vengáis”, pero ahora, si quiero ir por independiente, tendré que empezar por algún lado ¿no? [E. 18, chica, de origen sirio, 24 años].

“¿Qué te iba a decir? No, a ver, nosotros..., no sé, nosotros hemos echados mucha gana a eso de la mezquita, hemos intentado..., se ha intentado en casa y tal y al final nos han alejado; a los jóvenes nos han alejado. Porque no querían algo..., querían hacerlo a su manera. Y su manera eran sus normas y ya está [E. 3, chico, de origen sirio, 23 años].

El alejamiento progresivo de las instituciones religiosas tradicionales indica la búsqueda de una mayor libertad y autonomía de unos jóvenes que empiezan a manifestar la necesidad de participar directamente y como colectivo en su sociedad. Como hemos visto, no se trata de una ruptura total ni tampoco una negación de las funciones principales de estos centros. A lo largo de nuestro trabajo hemos podido entender que el distanciamiento del control comunitario que se ejerce desde las mezquitas, parece derivarse de la necesidad de reconocerse y actuar como un colectivo más, dentro de la comunidad islámica, pero con necesidades y aspiraciones propias. Más que por cuestiones principalmente ideológicas o políticas, como vamos a ver, las actividades e iniciativas del activismo asociativo de los jóvenes se desarrollan como espacios de socialización y asociación, en los que los jóvenes están construyendo y reivindicando una identidad propia.

²⁸³ Parte de este epígrafe ha sido publicado en Madonia (2014).

6.2.1 Experiencias cívico-sociales y formas de participación colectivo-religiosa: dos ejemplos del nuevo asociacionismo español-musulmán

Entre finales de 2010 y principios de 2011, como se ha visto, la implicación de un amplio colectivo de jóvenes musulmanes madrileños con la causa siria los llevó, junto con otros, a formar un movimiento que se estructurará en torno a la asociación de Ayuda al Pueblo Sirio. El uso de las redes sociales y en particular Facebook se demostró entonces fundamental tanto en el desarrollo asociativo como porque favoreció una mayor libertad en la gestión y en la toma de decisiones colectivas.

Del mismo modo y en el mismo periodo algunos jóvenes musulmanes empiezan a utilizar las redes sociales para formar grupos en Facebook donde poder debatir y poner en marcha actividades. Es así que, por ejemplo, en 2011 viene a formarse en Facebook el embrión de la futura Asociación de Estudiantes Musulmanes de la Universidad Complutense de Madrid²⁸⁴:

P: *¿Has participado en alguna asociación de jóvenes musulmanes?*

R: Eh..., virtuales. [Risas].

P: *Cuéntame un poco.*

R: Es que tampoco..., la verdad... Sí que, por ejemplo, hace poco se creó una por Facebook. Bueno, de hecho ahora estamos intentando crear una real en la Complutense, y es que acaba de empezar. Lo lleva una convertida al Islam que está haciendo un máster en estudios árabes o algo así, u orientales, y ella es la que tuvo la idea. La chica es de la Complutense, y tal, y la estamos llevando ahora a cabo

[...]

P: *¿Qué asociación es?*

R: Es así “Estudiantes musulmanes de España” y está por Facebook.

Desde el principio la necesidad principal parece la de empezar a conocerse y apoyarse colectivamente como grupo de jóvenes que comparten las mismas necesidades y se identifica en una misma situación de vida:

P: *¿Qué objetivo tiene, qué es lo que hacéis?*

R: Apoyarnos así en los estudios y conocernos, eh... también árabe. Hay gente..., hay, pues eso, como hay gente, muchos musulmanes que han nacido aquí en España

²⁸⁴ En concreto nos referimos a la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, universidad en la que están matriculados varios de los chicos y chicas que formaron esta nueva asociación.

y no saben árabe, y tal, y se ponen vídeos, enlaces y cosas así donde puedes aprender árabe y ese tipo de cosas.

P: *¿También tratáis cuestiones sobre el Islam?*

R: Sí, se habla también sobre Islam, eh... Luego en el chat este de grupo, a veces incluso se habla de si debemos de hablar español o árabe por el chat, y es verdad que se habla más español.

P: *¿Y qué otras cuestiones debatís?*

R: Todo lo que tenga que ver con el mundo árabe. Yo, por ejemplo, lo último que he publicado, que es la alternativa al Facebook pero a lo musulmán, que es el Iquabook, [Risas], y de todo, o sea, películas que traten sobre..., la típica película que trata sobre terrorismo y ese tipo de cosas, los tópicos que se tratan sobre los musulmanes intentando romper un poco con los esquemas que, eso, que se tiene” [E. 12, chica, de origen marroquí, 23 años].

Los objetivos principales de esta asociación desvelan, entonces, la necesidad de los jóvenes de confrontarse con sus problemáticas diarias, a empezar por la puesta en cuestión de “tópicos”, “esquemas” y “estereotipos” que les afectan directamente como colectivo:

P: *¿Qué objetivos aparte de que él os conozcáis?*

R: Sí, el apoyo también porque un musulmán... Sí, o sea... Normalmente un musulmán lleva una vida difícil e igual el apoyo..., y también como es lo mismo, es romper los esquemas que..., los tópicos que hay aquí, vamos a intentar llevar debates, conferencias, charlas en la asociación y en principio es eso”

P: *¿Cuáles son esos estereotipos?*

R: Lo que la prensa, y bueno, musulmanes que dicen que son musulmanes, y que yo creo que no lo son o al menos no lo demuestran ¿Los tópicos? Pues el terrorismo, el machismo, eh... el ser inferiores yo creo, el ser pobres. También a los musulmanes se les ve como gente pobre, eh... Ignorantes también, cuando en realidad fue una gran civilización y..., yo creo que todo lo malo se lo llevan los musulmanes, [Risas]; desgraciadamente es así [E. 12, chica, de origen marroquí].

Las características de funcionamiento de las redes sociales facilitan la multiplicación tanto de los debates como de las actividades propuestas y la pagina Facebook dedicada a al grupo se transforma en arena de debate. Un espacio “virtual” que facilita así mayor coordinación colectiva como la planificación de actividades futuras que a menudo empiezan a ser debatidas en el grupo Facebook, como en el siguiente ejemplo²⁸⁵:

²⁸⁵ Debate en el Grupo Facebook Jóvenes Estudiantes Musulmanes de la Universidad Complutense de Madrid [últ. vis. 12/03/12].

Lara: “Quería comentar que me gustaría que tomásemos la iniciativa en nuestra asociación para hacer algo, aunque sea un gesto, para los musulmanes masacrados en Birmania. ¿Qué opináis?”²⁸⁶ [Joven musulmana].

Najem: “¡Se admiten sugerencias!” [Joven musulmana].

Fahima: “Yo, personalmente, apoyo cualquier tipo de ayuda a quien sea. Y, en cuanto a Operación Kilo, podemos hacerlo entre los miembros de nuestra asociación, y luego mandárselo o entregárselo a quien lo necesite [Conversa].

[...]

Lara: “Me parece muy buena la idea, pero (mi opinión personal), es que al ser una asociación de estudiantes lo que más deberíamos hacer son actividades como charlas, conferencias, talleres, excursiones... de los temas que nos interesen. Como por ejemplo “Birmania”, hablar de lo que pasa, porque casi nadie sabe nada. Es decir, informar a través de charlas y demás y ya ahí daríamos informaciones de quien quiera ayudar se puede dirigir a una u otra asociación... [...] Pero no recoger comida, no sé si me explico... es decir nuestros objetivos son más educativos, ¿no?” [Joven musulmana].

Hsina: “Yo también estoy a favor de que se hagan charlas y conferencias sobre temas relacionados con el Islam y lo que está pasando actualmente en países árabes-musulmanes” [Joven musulmana].

La posibilidad de encontrar un consenso más horizontal favorece una mayor participación colectiva y así, desde el nombre de la asociación a la imagen y el mensaje del cartel que convoca la primera cita colectiva fueron decididos tras amplios debates.

Por otro lado, en agosto de 2012 un grupo de chicas musulmanas que procedían de los grupos informales de jóvenes de menor edad que ya cuatro años antes deseaban crear sus propias asociaciones o formar parte de las existentes, pero que al buscar la red de contactos en el momento de crisis de las primeras asociaciones se habían quedado en una situación de “desamparo”, deciden formar una asociación de mujeres. También en este caso la esfera “virtual” se vuelve importante a la hora de desarrollar una mayor libertad decisonal y participativa. En este caso, las jóvenes además de una página en Facebook²⁸⁷ tienen una página web²⁸⁸ que, a modo de bitácora, permite conocer y seguir las diferentes actividades desarrolladas.

En esta asociación, con sede en Madrid aunque con una capacidad de acción en todo el territorio español, las participantes planean y organizan actividades y proyectos, con una

²⁸⁶ Primer post 9/12/2012, último post 15/12/2012. Ha recibido 106 visualizaciones y 10 comentarios.

²⁸⁷ Disponible en <https://www.facebook.com/achimeoficial/?fref=ts> [última vista 17/08/2016].

²⁸⁸ Disponible en <http://www.asociacionachime.com/> [última vista 17/08/2016].

decidida autonomía. Insisten en la idiosincrasia de ser jóvenes, musulmanas y españolas, incidiendo en la novedad de la confluencia de estas particularidades en relación a sus necesidades contextuales. Se definen como un grupo completamente independiente, que tiene el Islam como forma de vida, que toma las decisiones por consenso y que, simplemente, se propone mejorar sus condiciones de vida; como se describe en el estatuto²⁸⁹ de la asociación entre sus objetivos principales se encuentran lo de fomentar la identidad hispano-musulmana, el dialogo religioso y más en general mejorar sus relaciones en su sociedad, ayudándose recíprocamente frente a sus problemas de sus vidas diarias y a los prejuicios hacia su religión.

A nivel colectivo, estos dos ejemplos de nuevo asociacionismo juvenil, muestran la necesidad de los jóvenes musulmanes españoles de poder emprender un proceso de progresiva independización con respecto las instituciones más tradicionales. Los jóvenes necesitan nuevos espacios de encuentro colectivo donde poder debatir y reflexionar sobre sus necesidades e inquietudes como musulmanes y como españoles. Se perfila, así, un posicionamiento autónomo y autóctono de los jóvenes que parecen haber dejado de seguir modelos preestablecidos (si alguna vez lo hicieron), para empezar a construir su propia religiosidad como componente enriquecedor de su misma sociedad, la española.

Sus iniciativas y actividades más libremente organizadas les permiten entonces construir unos argumentos propios desarrollados en sus entornos sociales, ya que pueden decidir y opinar de modo directo y pro-activo en sus propias conferencias, en encuentros organizados por ellos y para ellos.

Con el pasar del tiempo los jóvenes empiezan a crear sus propios modos de estar en la sociedad como colectivo. Las actividades se van conectando siempre más con sus experiencias diarias, y así por ejemplo en las conferencias se empieza a invitar expertos no musulmanes para poder debatir los temas que más les interesan como jóvenes; se solidariza con otras causas de orden cívico-social, se mezclan diferentes actividades en un mismo evento para hacerlo más atractivo, o se reinventan celebraciones de las fiestas religiosas.

²⁸⁹ Disponible en los dos historiales del grupo Facebook y web ya mencionados.

ILUSTRACIÓN V: Carteles de actividades organizadas por asociaciones de jóvenes musulmanes de Madrid.



En esta segunda fase del asociacionismo juvenil las formas y los contenidos de las actividades puestas en marcha indican la producción de una visión religiosa contextualizada y cotidiana. Más allá de las posibles diferencias entre asociaciones todas tienen en común que participan de un proceso de identificación colectiva con una imagen propia de ser y verse como musulmanes actuando en un contexto socio-cultural en el cual dicha imagen se va construyendo. Los jóvenes suelen compartir actividades, participar en reuniones y colaborar entre varias asociaciones diferentes a la vez en un proceso de activación colectiva que rompe viejos esquemas y propone nuevas formas de interacción religiosamente interpretadas, como sucede por ejemplo con respecto a las relaciones de género:

P2: *Pero en general..., quiero decir entre jóvenes, ¿hay... o sea, se hacen actividades juntos o...?*

R: Sí, juntos pero no revueltos, es como se decía.

P1: *¿Qué entiendes?*

R: Juntos, es decir, estoy contigo ahora mismo, con Layla y estamos charlando sobre este tema y así son todas las reuniones. Los chicos se sientan en un lado, las chicas se sientan en otro y... se dialoga, se conversa, se ven las actividades que se quieren hacer. Incluso en alguna ocasión sí ha pasado que..., que nos hemos reunido los de la asociación a cenar y nos hemos sentados pues chicas aquí, cada uno a su tema o hemos podido estar dialogando así. No revuelto quiere decir, no..., no demasiadas confianzas, eh..., mantener un poco la distancia y... todo esto. Siempre manteniendo distancia y..., hay confianza. Yo con los chicos con los que he trabajado, son chicos que..., con los que he crecido diariamente ¿vale? Pero hay una confianza que es la de una persona con la que has ido al colegio, la has visto todos los días... eh..., te sale la confianza. Pero, pero de ahí a pasarme no, ¿sabes? Tengo muy claro que tengo unos límites y tengo que respetarlos [E. 18, chica de origen sirio, 24 años].

Toma forma, de ese modo, una interpretación religiosa identitaria contextual que vuelve a abrir la ya vista discusión acerca de un Islam autóctono, ya que en el caso de estos jóvenes sus religiosidades, aún lejos de las ambiciones y pretensiones de expertos y detractores, siguen estando fuertemente enraizadas en su cotidianidad.

6.2.3 Concluyendo: los atentados de Charlie Hebdo y la respuesta “nosotros” jóvenes, musulmanes y españoles

El 11 de enero de 2015, poco después de los atentados en la redacción de la revista *Charlie Hebdo* la Fundación de Cultura Árabe convocó una marcha silenciosa en Madrid, con el

lema “Contra el terrorismo y el radicalismo”. Según varios medios de comunicación a la manifestación acudieron más de cincuenta centros culturales islámicos, asociaciones laico-civiles y varias representaciones de asociaciones de jóvenes españoles, compactos y unidos para desmarcar el Islam del terrorismo y la radicalización²⁹⁰.

Como se ha visto, los imames y gestores de los centros culturales islámicos suelen aportar una deslegitimación primariamente religiosa que niega todo fundamento teológico-islámico al terrorismo. El “nosotros” musulmanes es representado por los líderes de la comunidad islámica llamados en causa como expertos religiosos y carismáticos de la comunidad.

Esta primera visión permite a la heterogénea comunidad islámica inmigrada el poder compactarse en una única imagen religiosamente construida que, desde el respeto a sus diferentes etnicidades, condena culturalmente el terrorismo y el yihadismo. El “buen musulmán” se muestra así dibujado en su querer legitimarse en un contexto de emigración e integración.

Otros representantes de la comunidad islámica que mantiene espacios de participación cívico-reivindicativa -centros culturales islámicos o mezquitas más pequeñas o asociaciones laico-civil del asociacionismo político español además de condenar el terrorismo, reclamaban más explícitamente una mayor atención social hacia la difusión de la islamofobia debida a un clima social de creciente miedo y sospecha generalizada hacia el colectivo islámico. Los musulmanes tanto inmigrantes como europeos aclaman, junto con otras partes de la sociedad civil, al respecto de sus derechos y sus libertades no ajenas a las amenazas terroristas.

En el espacio público, entonces, vienen a encontrarse diferentes actores sociales y religiosos que aunque dentro de mismas causas asumen visiones y posicionamientos diferentes.

Los jóvenes, que comparten las mismas dudas e incertidumbres que otros colectivos, deciden participar directamente en un acto que les afecta en tanto que parte de la comunidad islámica. Pero, a diferencia de las respuesta producidas después de los atentados de Madrid, que fueron activadas principalmente desde las mezquitas y la

²⁹⁰El País 11 de enero de 2015 (http://politica.elpais.com/politica/2015/01/11/actualidad/1420990244_815522.html) [última vista, 16/08/2016] y el ABC 11 de enero de 2015 (<http://www.abc.es/madrid/20150111/abci-manifestacion-musulmanes-atentado-paris-201501101856.html>) [última vista, 16/08/2016].

comunidad, en este caso los jóvenes deciden activar una organización colaborativa entre diferentes asociaciones juveniles, como la Asociación de Chicas Musulmanas de España y la de los Estudiantes Musulmanes de la Complutense de Madrid, o la asociación AJME de Fuenlabrada²⁹¹, concretando de ese modo una presencia en el espacio público compacta y colectiva, como un actor socio-cultural más. Un actor en conexión con las demás reivindicaciones desde nuevas y diferentes dinámicas que aportan creatividad y otras causas que ven como propias.

De ese modo los jóvenes desarrollan una originalidad y autoctonicidad cultural-religiosa, y lo hacen como jóvenes, musulmanes y españoles, desvelando así un proceso de construcción en acto de una identificación colectiva. Una imagen identitaria, que sin romper con las demás colectividades, empieza por reivindicar el poder aportar sus puntos de vistas y sus propias necesidades por medio de su propia voz.

En estos días de guerras internacionales, turbulencias geo-políticas y crecientes terrorismos globales que de una u otra forma conllevan en la llamada “cuestión Islam”, la voz de los jóvenes, como musulmanes españoles y europeos, parece abrir a nuevas e inesperadas vías a seguir para poder combatir una fenómeno de miedos e incomprensiones que caracteriza la época actual de su sociedad. Son de estos días algunas pintadas de odio y rechazo aparecidas en la mezquita que se ha descrito en este trabajo. Unas pintadas que indican, entonces, unos tiempos muy difíciles y un largo camino aún por recorrer por parte de estos jóvenes en su misma sociedad donde su religiosidad como su ser parte de esta Europa siguen siendo cuestionadas desde unas lógicas que empiezan desde nuestras formas de mirar.

²⁹¹ Formada por jóvenes de la mezquita de Fuenlabrada en Madrid. Ahora representada por la Asociación Juvenil Al Umma de Fuenlabrada (AJUF).

CONCLUSIONES

“Il punto di partenza di chi vuole intendere credo che consista nel rispetto, questo sì aprioristico, delle ragioni dell’altro. Che alla fine potranno essere intese o no, compartite o no, questa è un’altra questione” (Andrea Camilleri)²⁹².

Entender o compartir las razones del otro tras haberle escuchado es otra cuestión. Lo que importa, como afirma Camilleri, es que para poderles escuchar se necesita un respeto apriorístico, eso sí, de sus razones. Intentar escribir desde la escucha y la empatía sobre los jóvenes musulmanes españoles encontrados a lo largo de esta etnografía no ha sido una tarea fácil ni tampoco inmediata.

Volviendo a las primeras palabras de este trabajo, sobre la presencia del Islam y los musulmanes se ha escrito mucho y probablemente se seguirá escribiendo. Un Islam *de papel* que, como se ha pretendido demostrar en este trabajo, entra en crisis de modo inmediato y espontáneo desde el primer contacto directo con estos musulmanes, con sus hijos, y en sus lugares de encuentro.

Cuando, hace años, nos pusimos a reflexionar acerca de lo que hacen los jóvenes musulmanes en sus día a día, dónde están, qué sentido dan a lo que pasa a su alrededor, qué significa ser musulmanes españoles/europeos para los musulmanes españoles/europeos, el contexto ya era complejo. El Islam y los musulmanes estaban como ahora en el centro del debate, con una hipervisibilización y una politización continuas y sistémicas que los dibujaba y los dibuja como un problema, un peligro y una amenaza futuras para la seguridad interna de Occidente (Amiriaux, 2012)²⁹³. La evolución del Islam en Europa, en concreto, está siendo imaginada como amenazadora en buena parte de los discursos contemporáneos que, frente los procesos de pluralización e interconexión global de la época actual, pretenden recomponer la hegemónica -aunque frágil- apariencia de homogeneidad interna de los Estados de la Europa occidental fundamentada sobre una historia común narrada desde los presupuestos de la tradición

²⁹² “El punto de partida de aquel que quiera entender creo que consiste en el respecto, esto si apriorístico, de las razones del otro. Que al final podrán ser entendidas o no, compartidas o no, esta es otra cuestión”.

²⁹³ Entre otros, véase Allievi (2005); Pace (2000); Ramadan (2006, 2011).

judeo-cristiana, en un primer momento, y laico-secularista con posterioridad. La contraposición dual del nosotros *versus* ellos permite entonces que determinadas retóricas nacionalistas, discursos políticos, investigaciones académicas o actuaciones estatales se desarrollen según una doble moral aplicable de modo diferente sobre poblaciones definidas como diferentes. Cuando, como hemos mostrado, politólogos, académicos e intelectuales describen como peligroso el acceso a una plena ciudadanía de los musulmanes europeos no están haciendo otra cosa que reivindicar su ser y querer representar un “nosotros” que, en nombre de una democracia ciertamente poco inclusiva, decide impedir el acceso a su democracia a todos aquellos que supuestamente no comparten sus valores.

Parafraseando a Césaire (2006) podemos afirmar que las crecientes atenciones y preocupaciones mediáticas, institucionales, científicas y políticas respecto al Islam y los musulmanes en Europa, responden en gran medida al intento de esconder bajo la alfombra los miedos y las incertidumbres de una sociedad, un nosotros, en crisis, contradicción y conflicto consigo misma, con sus valores y con sus morales.

El meta-contexto histórico, político y geográfico que caracteriza la investigación asume, por lo tanto, un papel importante en su planteamiento y desarrollo posibles ya que caracteriza tanto la vida de los observados como el modo de observarlos de los observadores. A pesar de ello, recuperando a Augé (2007), es posible afirmar que la evolución de los estudios sobre segundas generaciones, aunque ciertamente influida por la sociedad culta, justifica dicha influencia en nombre de una presunta objetividad a la hora de ponerse a describirla; cerrándose así en una reflexión deductiva circular que se inicia desde esta influencia exterior inicial para seguir desarrollándose de modo interno y limitadamente autorreferencial.

El punto en común en gran parte de los estudios analizados es pensar a estos jóvenes desde un presupuesto de situación inicial problemática o de alto riesgo en sus sociedades. Posteriormente, según los diversos elementos elegidos deductivamente en las diferentes investigaciones los dibujan y tipifican en términos de colectivo minoritario y, a partir de ahí, tanto sus detractores como sus partidarios intentan encontrar soluciones a problemas pre-imaginados como característicos de estos colectivos, que son así deductivamente contruidos. En la descripción de lo dicho y hecho sobre jóvenes musulmanes, desde el contexto deductivo de la investigación, ha sido posible demostrar cómo en la mayoría de

estos estudios las razones de los jóvenes no existen, no interesan, y quedan sepultadas bajo reflexiones científicas de orden fundamentalmente deductivo. Por ello, ha sido posible reagrupar y organizar estos estudios según sus tradiciones teóricas de referencias, grupos científicos concretos, conjunto de estudios específicos, metodologías particulares empleadas en cuatro paradigmas de investigación diferentes aunque interconectados entre ellos. Por un lado, los culturalistas y securitarios, dibujando un Islam atrasado e incompatible con las costumbres y culturas occidentales, advierten de los problemas futuros de su desarrollo en Occidente. Desde esta perspectiva todo elemento religioso o cultural de los padres viene a ser identificado como barrera cultural, como obstáculo al proceso de integración de los jóvenes en la cultura mayoritaria. Por ello asumen un posicionamiento etnocéntrico en el que el Islam y los musulmanes son pensados como un problema monolítico y compacto cuya única salida es que los jóvenes vayan caminando por una progresiva asimilación. Por otro lado, los idealtípicos, de tradición jacobina y republicana francesa, empiezan a identificar, en abierta crítica con el primer enfoque, los diferentes modelos culturales o de identificación religiosa posibilitados por la religión islámica. Asumiendo una posición declaradamente cualitativa y comprensiva dibujan unos tipos-ideales que permitan demostrar la variedad de modos y maneras de vivir y compaginar la religión islámica con el contexto de vida diario. El problema de estos tipos-ideales de identificaciones religiosas posibles es que también son contruidos en relación a un modelo de ciudadanía concreto y pre-imaginado. De ese modo, más que describir una realidad socio-cultural en evolución se acaba trazando también unos modelos posibles a seguir donde su mayor o menor cercanía al modelo de ciudadanía (particularmente francesa por su contexto de producción) definirían su mayor o menor aceptación social. Bajo la lógica laicista y secularista, el Islam se reduce a su expresión simbólica donde todo tipo de manifestación religiosa, vestimentaria o ritual en el espacio público e institucional viene a ser sancionada como irrespetuosa o amenazadora del orden público. Se trata en este caso de un etnocentrismo enmascarado que si por un lado reconoce las diferencias internas de los musulmanes por otro sigue negando las propias, poniéndose como representante de una cultura francesa, europea, occidental, siempre pensadas como homogéneas y desarrolladas. Por último encontramos los estudios ideológico-reivindicativos e ideológico-culturales, de tradición multicultural inglesa que, frente a la contraposición monolítica entre un Occidente y un Oriente de los primeros enfoques, describen un contexto occidental fragmentado y heterogéneo donde diferentes

culturas y minorías conviven en el mismo contexto globalizado. El Islam se hace global y transnacional y las culturas diaspóricas permiten mantener órdenes culturales distintos en contextos diferentes multiplicando las posibilidades de identificación religioso-identitaria. La religión islámica se transforma entonces en un recurso ideológico-político o cultural-reivindicativo que grupos determinados utilizan para construir su identificación religiosa en lucha con la sociedad mayoritaria. En los estudios ideológico-reivindicativos el Islam actúa como un recurso para la acción primariamente política e ideológica que los jóvenes emplearían en su proceso de diferenciación de las visiones negativas y problemáticas de sus sociedades. Para los culturalistas será el proceso de aculturalización tanto en su formato híbrido como bi-cultural el que va a permitir esta diferenciación identitario-conflictiva de los jóvenes con sus sociedades.

Esta multiplicación de enfoques descriptivos no se desarrolla, entonces, desde la realización de análisis sobre la evolución de los jóvenes musulmanes en sus contextos de vida diarios sino que siguen siendo fruto de deducciones basadas en conceptos contruidos en las teorizaciones más amplias dentro de las ciencias sociales dando forma, de ese modo, a los que hemos presentado como artefactos científicos que van desde el “musulmán amenaza” de los estudios culturalistas, al “musulmán tipo-ideal” de los estudios idealtípicos, al “musulmán político” de los estudios ideológicos reivindicativos o el “musulmán aculturalizado” de los estudios ideológicos-culturalistas.

Como ya hemos analizado, y como conclusión, cabría afirmarse que la adopción deductiva y acrítica de conceptualizaciones más amplias contribuye a la difusión de un proceso de pensamiento auto-referente y etnocéntrico. Los jóvenes musulmanes españoles/europeos son muchas cosas más además de musulmanes pero es su religión, el Islam, pensada al margen del tiempo y del espacio concretos, lo que sigue centrando la atención de los investigadores. El etnocentrismo declarado, el etnocentrismo enmascarado y el etnocentrismo latente son en último caso readaptaciones deductivas del etnocentrismo occidentalocéntrico que caracteriza e impregna una época; son maneras diferentes de mirar un genérico “*homo islamicus*” (Riviera, 2002, 2003, 2005; Grillo, 2004) aplanado y construido sobre una presunta tradición, cultura o ideología religiosa.

Cuál es el papel de las ciencias sociales ante esta cuestión y cuáles son sus límites son dos preguntas abiertas en las reflexiones teóricas contemporáneas y parecen serlo aún más en los estudios sobre la evolución del Islam en Occidente. Estas dos preguntas

iniciales nos llevaron, de un lado, a volver a los fundamentos teóricos de la Sociología optando por un posicionamiento de investigación situado, constructivista y fenomenológico, que nos llevó a la adopción de un método de investigación etnográfico y participante. Por otro lado, fue necesario enfrentarse a las limitaciones de los estudios sobre segundas generaciones que devienen etnocéntricos y occidentalocéntricos cuando, encerrados en sus propias lógicas deductivas, no consiguen ir más allá de una visión dualista y excluyente de las culturas.

La asunción de una perspectiva etnográfica y participante está desarrollándose en la actualidad en algunos estudios desarrollados principalmente en los países periféricos de la Unión Europea. La conceptualización del Islam cotidiano (*Everyday Islam*) (Sunier, 2012), en crítica con las visiones generalizadoras y esencialistas antes mencionadas, se centra en las dinámicas interrelacionales desarrolladas en su día a día por los jóvenes en sus contextos de interacción. La necesidad de asumir un posicionamiento contextualizado, al lado de los jóvenes, que permita una observación más cercana a sus necesidades y sus reivindicaciones propia de la etnografía es un modo de hacer que puede prevenirnos contra las esencializaciones.

Esta investigación se inserta en esta última tradición de estudios asumiendo que la metodología elegida como su empleo es una parte importante de la investigación, sin que ello implique necesariamente reivindicar la etnografía como única metodología posible o como única vía practicable.

En el método de este trabajo se intentó demostrar como más que una cuestión metodológica en sí la posibilidad de poder comprender las acciones de estos jóvenes según el sentido que ellos mismos les otorgan depende de las reflexiones epistemológicas previas que, más allá de la metodología empleada, permitan pensar y observar a estos jóvenes como parte integrada de la sociedad en la que viven y contribuyen en cambiar. No es entonces la experiencia directa la que guía la reflexión posterior, considerando los dos momentos de la investigación como diferentes y separados, sino que el momento inductivo y el deductivo tienen que ser pensados como un proceso único, un dialogo reflexivo continuo que permita ir corrigiendo tanto la reflexión como la metodología empleada a lo largo del proceso investigador.

La adopción de una estrategia investigadora de localización nos llevó, entonces, a indagar sobre la religiosidad de estos jóvenes, donde la religión se de-construye y re-construye en

la cotidianidad de sus prácticas contextualizadas. Así, los conceptos de multi-socialización o identidades múltiples nos sirvieron como modelo analítico para enfocar la evolución socio-cultural de los jóvenes como proceso de construcción identitaria autóctono y contextualizado. Los jóvenes musulmanes españoles se escolarizan y socializan en España y como la mayoría de sus coetáneos no-musulmanes son y se identifican como españoles.

Por ese motivo más que preguntarnos sobre sus identidades, sus interpretaciones y sus imágenes intentamos comprender, compartiéndolos, los innumerables y continuos contextos, lugares y situaciones dentro de los cuales dichas interpretaciones, identidades e imágenes operan y toman los sentidos atribuidos por los mismos jóvenes. Ser musulmanes y españoles es un proceso identitario en continua construcción de re-significaciones según los contextos socio-culturales en los cuales dicha identidad viene a ser activada. La “españolidad” como la “musulmaneidad” de los jóvenes son, por lo tanto, procesos de identificación social, cívico-política y religiosa complejos y articulados que se desarrollan, y pueden ser así observados, en la tupida red de sus inter-relaciones entre diferentes contextos socio-culturales (o mundos simbólicos) que conforman su entorno social. Su ser autóctonos se demuestra entonces por sus capacidades y habilidades de movimiento y de re-interpretaciones continuas en un entorno social y cultural heterogéneo pero vivido y entendido como un todo coherente y presupuesto.

Los jóvenes adoptan estrategias y mediaciones continuas, en diálogo con su entorno sociocultural, como actores legítimos y parte de la sociedad en la que viven. Más allá de una posible crisis de identidad debida al conflicto del vivir entre dos mundos, las dudas, confrontaciones y enfrentamientos continuos que constelan sus cotidianidades son parte de un conflicto positivo más amplio que activa la puesta en marcha de dichas mediaciones, estrategias y enfrentamientos, construyendo, de ese modo, sus identidades autóctonas.

La cuestión aquí no es entonces como tratar el sujeto o el objeto “segundas generaciones” del debate teórico actual, sino la de señalar la necesidad inminente de crear una empatía y cercanía con los jóvenes para poder observarles y escucharles dentro de sus estructuras socio-relacionales cotidianas que, como una telaraña, sustentan y permiten la construcción de sus sentidos autóctonos.

De lo contrario, la falta de estudios capaces de dialogar con los jóvenes está

contribuyendo, como se ha visto en particular para el contexto español, a la difusión de unos paradigmas de investigación productores de otredad que niegan en substancia toda posibilidad de concebir a los jóvenes musulmanes como parte una nuestra cultura.

En España la evolución de los jóvenes musulmanes sigue prácticamente desconocida y a parte alguna rara excepción (véase Téllez, 2008; 2011) los paradigmas preferidos siguen siendo el culturalista de los estudios sobre migraciones y el securitario de los recién nacidos estudios sobre terrorismo.

Por lo tanto, hoy en día los jóvenes musulmanes españoles seguirían luchando entre dos culturas diferentes y contrapuestas como, por ejemplo, entre el tradicionalismo cultural de los padres y los valores de la escuela española (Llorent y Terrón, 2013) o entre las influencias negativas de la cultura islámica y la evolución de su identidad étnica o, en el caso de las chicas, de género (Veredas, 2011).

Este enfoque investigador imposibilita la observación de las evoluciones generacionales e intra-generacionales que, como hemos visto, caracteriza tanto a los hijos como a sus padres en un proceso de mediaciones y enfrentamientos continuos y dialógicos, pues también la cultura de los padres, sus costumbres, sus rutinas y sus religiosidades van cambiando según el contexto en el cual viven y los inmigrantes asentado en España desde los años 80 dejaron de emigrar hace más de treinta años. La ausencia de todos estos elementos en los estudios sobre la evolución de los jóvenes musulmanes, tanto por olvido teórico como por despiste investigador, sigue promoviendo la idea de una integración asimilacionista, un pasaje unidireccional que llevaría los jóvenes al progresivo abandono de la cultura monolítica de los padres para asumir los valores y la moral de la cultura mayoritaria.

Existe otra línea de investigación sobre “segundas generaciones” vinculada a la evolución interna a los estudios sobre migraciones que retoma el concepto de “aculturación selectiva” introducido en España gracias a las investigaciones de Portes (Portes y Zhou, 1992; Portes y Rumbaut, 2001). Esta segunda ola de estudios sobre migraciones y su descendencia reconoce una pluralidad de elementos socio-culturales a tener en consideración en el proceso de aculturación de los jóvenes introduciendo, así, en sus análisis el diferente grado de aceptación o rechazo de la sociedad de acogida, el estatus social, económico y escolar de los padres, el tiempo de llegada, su cultura o su religión, etc. La combinación de los diferentes elementos permitiría a los jóvenes un diferente

grado de posibilidades en el éxito o el fracaso escolar y la inserción laboral (Portes, Aparicio y Haller, 2009), un diferente grado de apego o desapego a determinados valores de la mayoría, o un diferente grado de identificación a la identidad nacional (Portes, Vickstrom y Aparicio, 2013). Esta evolución interna de los estudios sobre migraciones, como se vio, aunque abre a una mayor complejidad de los procesos migratorios sigue negando una diversidad interna a la sociedad mayoritaria y, categorizando los jóvenes según la proveniencia étnica y las creencias religiosas de los padres, imponen modelos de aculturización selectiva preferidos para una mejor integración en ella. Así, por ejemplo, en el trabajo de Terrén (2011) sobre generación 1.5 y segundas generaciones, la religión islámica sería un impedimento importante al proceso de construcción de un sentimiento de pertenencia nacional y en el desarrollo de la “españolización” de los jóvenes. En particular en los hijos de inmigrantes marroquíes, que para Terrén serían el grupo inmigrado que más reivindica su proveniencia, el desarrollo de una identidad española se haría más problemática ya que la religión islámica de sus padres les provocaría un mayor apego al país de emigración de estos que al de acogida (Terrén, 2011: 110).

La construcción de unos jóvenes asfixiados por su religión o la religión de los padres sigue estando presente, como también la tendencia a ubicar la cuestión de los jóvenes tomando como punto de partida la evolución social, cultural y política del debate público sobre el Islam, lo cual permite que los miedos e incertidumbres provocados por la creciente aversión hacia el Islam y los musulmanes se haga presente en los recientes estudios especializados sobre terrorismo. Para algunos expertos los jóvenes musulmanes españoles representan ya una futura amenaza terrorista a nuestras sociedades; y las preocupantes realidades vividas en otros países europeos, como profecías mágicas, anticiparían el probable futuro de España, como algunos ya están planteando,

“El hecho de que la radicalización afecte sobre todo, en el Reino Unido, a estos últimos, en concreto a jóvenes de segunda o tercera generación, que tan a menudo carecen de empleo como cuentan con formación universitaria, anticipa una realidad compleja respecto a la creciente emergencia de ese segmento de población en España. Cabe añadir, por lo que se refiere a esta cada vez más visible segunda generación en nuestro país, que entre las circunstancias que convierten a un joven descendiente de inmigrantes musulmanes en persona vulnerable ante la radicalización promovida por grupos terroristas, se encuentran las crisis de identidad, las cuales son relativamente independientes de la posición social” (Fernando

También hemos visto cómo para algunos investigadores barrios del centro de las ciudades, como el Barrio de Lavapiés en Madrid o el Barrio del Raval en Barcelona, estarían desarrollando procesos de criminalidad y de inseguridad social comparables a las vividas en los barrios peligrosos de otros países europeos (Veradas, 2011). La alarma y la atención hacia la probable radicalización de los jóvenes musulmanes españoles empuja a los estudiosos a buscar soluciones y propuestas en otros países con una tradición migratoria más larga como por ejemplo la activación de programas de control específicos para prevenir la radicalización entre la población escolar de origen musulmana (Trujillo y Moyano, 2008: 81).

Prevención y control son entonces las respuestas que determinada academia parece proponer a situaciones pre-imaginadas como en riesgo. Unas respuestas que empiezan a concretarse en unas actuaciones estatales pensadas en particular para la prevención y el control de la población de origen islámico que se plasma por ejemplo en el recién debate político acerca de un posible pacto antiyihadista. Las mismas instituciones perciben y persiguen los ciudadanos musulmanes como problemáticos para el futuro de la sociedad española contribuyendo así de modo directo en difundir miedos y sospechas hacia este colectivo.

Señalar la necesidad de empezar a entender a los jóvenes como productores de un Islam autóctono, actores sociales legítimos que podrían aportar nuevas y diferentes visiones, no es por lo tanto sólo una necesidad académica sino además una denuncia argumentada de las injusticias, absurdos y peligros de determinadas investigaciones y actuaciones estatales.

A lo largo de esta investigación, se ha mostrado la capacidad de estos jóvenes para moverse y proponerse como actores sociales independientes, empezando por delinear de forma general quiénes son estos jóvenes, dónde viven, cómo actúan o cuáles son sus aspiraciones. Por ello la descripción de “texturas sociales” que se ha desarrollado en este trabajo no entra en la descripción minuciosa de las prácticas de los jóvenes ni en la interpretación de su voz sino que se centra en describir los contextos socio-culturales dentro de los cuales sus interpretaciones y sus voces van desarrollándose. Esta elección

²⁹⁴ Documento accesible en <http://www.elmundo.es/espana/2014/08/24/53f8df26ca47416e258b458a.html> [Último acceso 04/09/2016].

resulta de la necesidad de empezar a contribuir a paliar la escasez de estudios sobre jóvenes musulmanes españoles que permitan reconocerles una postura autóctona e independiente.

Sin embargo, asumir que los jóvenes van marcando un proceso de construcción de un Islam autóctono es un primer paso y bien distinto del intento de describirlo, analizar sus contenidos e interpretar su evolución. La complejidad socio-cultural que manejan los jóvenes en sus vidas diarias necesita un análisis más profundo que permita seguir la evolución de estos jóvenes en sus entornos sociales.

En estos cinco años de observación participante se han observado todo un conjunto de contradicciones, vueltas atrás, aparentes sinsentidos, camuflajes y posiciones utilitaristas que desvelan unos jóvenes musulmanes como colectivo complejo y heterogéneo que, compartiendo mismos problemas y necesidades de sus coetáneos no-musulmanes, necesita además confrontarse y medirse con sus problemáticas e incertidumbres como musulmanes.

En este trabajo abundan las intuiciones investigadoras desarrolladas a lo largo de la experiencia etnográfica que quedan sin respuesta y necesitarían una comprensión más amplia. En general nos preguntamos si la religión será un elemento de cohesión social más fuerte que las diferentes demarcaciones de género, de clase, de nivel de estudios, por proveniencia migratoria o extracción social de los padres que atraviesa a los jóvenes musulmanes como todos los demás en su sociedad; una pregunta que abre nuevos horizontes investigadores y probablemente necesidades y definiciones teóricas diferentes.

En el contexto español además, donde la presencia de ciudadanos musulmanes es un fenómeno más reciente, la adopción de un enfoque diferente, más cercano a las necesidades y deseos de los jóvenes posibilita nuevas claves de lectura sobre los acontecimientos que caracterizan los países con una historia migratoria más larga. ¿Cómo influye la ausencia de guetos o barrios con alta presencia de población de origen extranjero que caracteriza otros países? ¿En qué términos y desde que niveles socio-culturales o políticos es posible la activación de protocolos de control estatal hacia los jóvenes musulmanes que no se reduzcan a un conjunto de medidas policiales y populistas?

Pero también gracias a la confrontación con países a experiencias migratorias similares como el caso italiano, donde los jóvenes musulmanes italianos observados por Frisina

(2005b; 2007) demuestran una mayor presencia institucional y en el espacio público, ¿Qué causas pueden incidir en una mayor o menor participación y visibilización social los jóvenes? ¿Cómo puede influir la falta de una legitimación institucional y la baja visibilización en la esfera pública y en los medios de comunicación de los jóvenes en sus procesos asociativos futuros? ¿Qué diferencias socio-culturales provocan en la evolución de un Islam autóctono las diferencias entre modelos socio-estatales mayoritarios distintos como por ejemplo el laicista francés frente al tradicionalismo católico de países como España o Italia?

España es por lo tanto un laboratorio sociocultural con unas características históricas, sociales y culturales concretas bien distintas de otros países vecinos y la población actual de musulmanes que han nacido en España se caracteriza además por su ser joven y por ser la primera. Los jóvenes son conscientes de sus diferencias intrageneracionales e intergeneracionales, de género, de estatus o clase social y por ello, de momento, parecen recurrir a una participación colectiva más abierta y democrática orientada al dialogo y la acción directa en su sociedad. De todos modos, si es aún temprano y complicado poder trazar o definir una generación de jóvenes musulmanes españoles en pleno desarrollo, sí ha sido posible demostrar su compromiso religioso personal y subjetivo de una religiosidad que se va construyendo en la cotidianidad de sus experiencias diarias. Un Islam cotidiano, desde abajo, que vuelve a plantear cuestiones y retos diferentes al más amplio debate sobre la evolución de un Islam europeo y en el frágil y complicado proceso de construcción de una identidad española/europea común.

Las dudas y las preguntas sobre la evolución contextual de los jóvenes musulmanes madrileños/españoles/europeos se multiplican y amplían según las necesidades de aquel que quiera entenderles o compartir conocimientos. Por nuestra parte, hemos intentado trazar un posicionamiento investigador que nos permita poder empezar a escucharles, respetando de partida, eso sí, sus razones. Unas razones de lo que hemos definido un nuevo Islam que dialoga de otro modo con las fuentes, con el Islam de sus padres y sus comunidades de referencias, con el Islam globalizado y el Islam transnacional pero lo hace desde el contexto de su españolidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbas, T. (2005). *Muslim Britain*. Cambridge: Polity.
- Abumalham, M. (eds.) (1995). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta.
- Abumalham, M. (2011). “Una prospectiva acerca de la inmigración musulmana en España: el futuro de una posible integración”. En *La influencia social del Islam en la unión europea*, Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional (CESEDEN). Madrid: Ministerio de Defensa, 235-286.
- Aidi, H. (2006). “The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam, and the West”. *Social Text*, 24, Summer, 67-88.
- Ainz, A., Checa Olmos, J. C., y González Moreno, M. J. (2011). “Redes sociales y religión. El caso del grupo “Islam en español” en Facebook”. *Prisma Social*, 6, Junio, 1-25.
- al-Azmeh, A. y Fokas, E. (2007). *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alba, R. y Silberman, R. (2002). “Decolonization Immigrations and the Social Origins of the Second Generation: The Case of North Africans in France”. *International Migration Review*, 36(4), pp. 1169-1193.
- Al-Hamarneh, A. y Thielmann, J. (eds.) (2008). *Muslim Minorities, vol. 7. Islam and Muslims in Germany*. Leiden-Boston: Brill.
- Ali, N., Virinder, K., y Sayyid, S. (eds.) (2006). *A Postcolonial People: South Asians in Britain*. Londres: C. Hurst and Co.
- Ali, S. (2005). “Why here, why now? Young Muslim women wearing hijab”. *The Muslim World*, 95, pp. 515-530.
- Allen, C. (2006). “(Muslim) Boyz-N-The-Hood”. *ISIM Review*, n. 18, pp. 40-41.
- Allievi, S. (1996). *L'occidente di fronte all'islam*. Milano: Franco Angeli.
- Allievi, S. (1999a). *I nuovi musulmani: I convertiti all'islam*. Roma: Edizioni Lavoro Roma.

Allievi, S. (2002). Prologo. En T. Ramadan, *Essere europeo musulmano*. Troina: Oasi Editrice, pp. 13-48.

Allievi, S. (2003). "Islam in the public space: social networks, media and neo-communities". En S. Allievi y J. S. Nielsen (eds.). *Muslim Network and Transnational Communities in and across Europe*. Leyde: Brill, pp. 1-27.

Allievi, S. (2004). *Ragioni senza forza, forze senza ragione. Una risposta a Oriana Fallaci*. Bologna: EMI.

Allievi, S. (2005a). "How the immigrant has become Muslim: Public debates in Islam in Europe". *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), pp. 135-136 (Disponible en internet <https://remi.revues.org/2497>).

Allievi, S. (2005b). *Musulmani d'Occidente: Tendenze dell'Islam europeo*. Roma: Carocceditore.

Allievi, S. (2006). *Niente di personale, signora Fallaci*. Reggio Emilia: Aliberti.

Allievi, S. y Nielsen, J. S. (eds.) (2003). *Muslim Network and Transnational Communities in and across Europe*. Leyden: Brill.

Alonso, L. E. (1998), *La mirada cualitativa en Sociología*, Madrid: Fundamentos.

Alonso, M. K., Bargados L. A., Moreras J., y Solé A. (2010). «Rituals islàmics en diàspora: Les comunitats musulmanes a Catalunya ». *Revista d'etnologia de Catalunya*, 36, pp. 171-176.

Alonso, A., y Oiarzabal, J. P. (2010). *Diasporas in the New Media Age: Identity, Politics and Community*. Reno: University of Nevada Press.

Alsayyad, N., y Castells, M. (eds.) (2003). *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*, Madrid: Alianza Editorial.

Álvarez, D. I. (2002). "La construcción del inintegrable cultural". En J. de Lucas y F. Torres (eds.). *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 69-90.

Amiriaux, V. (2001). *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie*. Paris : L'Harmattan.

Amiriaux, V. (2003). "Discours voilés sur les musulmanes en Europe: Comment les Musulmans sont-ils devenus des musulmanes ?" *Social Compass*, 50(1), pp. 85-96.

Amiriaux, V. (2005). "Discrimination and Claims for Equal Rights Among Muslims in Europe". En J. Cesari y S. McLoughlin (eds.). *European Muslims and the Secular State*. Burlington: Aldershot, pp. 25-38.

Amiriaux, V. (2012). "État de la littérature. L'Islam et les musulmans en Europe : Un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales". *Critique internationale*, 56, pp. 141-157.

Ambrosini, M. (2005). *Sociologia delle migrazioni*. Bologna: il Mulino.

Anderson, W. J. (2003). "New media, new publics: Reconfiguring the public sphere of Islam". *Social Research*, 70(3), pp. 887-906.

Anderson, Benedict (2006). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anzaldúa, G. (1990). *Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspective by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.

Aparicio Gómez, R. (2007). La integración de las "segundas generaciones" en Europa: el Estudio EFFNATIS (eficacia de las políticas de integración de los hijos de inmigrantes). En A. M^a. López Sala y L. Cachón Rodríguez (eds.). *Juventud e inmigración: Desafíos para la participación y para la integración*, Canarias: Consejería de Empleo y Asuntos Sociales, pp. 119-138.

Apud, I. (2013). "Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multiétnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario". *ANTÍPODA*, 16, enero-junio, pp. 213-235.

Aramburu, M. (2002). *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante de Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Arce, S. R. (2009). "La entrevista en el trabajo de campo". *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 105-126.

- Arigita, E. (2010). "Al- 'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. LXV (1), enero-junio, pp. 113-135.
- Arikan, H. (2003). *Turkey and the EU. An awkward candidate for EU membership?* Farnham: Ashgate Aldershot.
- Asad, T. (1987). "Are There Histories of Peoples Without Europe?". *Comparative Studies in Society and History*, 29 (3), pp. 594-607.
- Asad, T. (1991). "El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica". En J. Clifford y E. G. Marcus (eds.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 205-234.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: J. Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T., Brown W., Butler J. y Mahmood S. (et. al.) (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities University of California.
- Asín, M., y García E. (1933), "Introducción". *Al-Andalus*, I, 1-5.
- Atkinson, P., y Hammersley, M. (1994). *Etnografía*. Madrid: Paidós.
- Augé, M. (2007). *El oficio del antropólogo: sentido y libertad*. Barcelona: Editorial Gedisa [Le Métier d'anthropologue, Éditions Galiée, 2006].
- Augé, M., y Colleyn J. (2006). *Qué es la antropología*. Buenos Aires: Paraidós.
- Babès, L. (1997). *L'Islam positif*. Paris: Atelier.
- Babès, L. (2000). "L'identité islamique européenne selon Tariq Ramadan". *Islam de France*, 8, pp.5-20 (Disponible en internet <http://leilababes.canalblog.com/archives/2008/01/07/7480121.html>)
- Back, L. (1996). *New Ethnicities and Urban Culture: Racism and Multiculture in Young Lives*. Londres: UCL Press.

- Bakalian, A. y Bozorgmehr, M. (2009). *Backlash 9/11: Middle Eastern and Muslim Americans Respond*. Berkeley: University of California Press.
- Balbo, L. (2006). *In che razza di società vivremo? L'Europa, i razzismi, il futuro*. Milano: Mondadori.
- Balta, P. (1994). "Los medios y los malentendidos euroárabes". En J. Bodas y A. Dragoevich (eds.). *El mundo árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica, pp 30-40.
- Barth, F. (eds.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Mexico: Fondo de cultura económica [*Ethnic Groups and Boundaries (The Social Organization of Culture Difference)*, Oslo: Universitetsforlaget, 1969).
- Barzegar, A. (2011). "Discourse, Identity, and Community: Problems and Prospects in the Study of Islam in America". *The Muslim World*, 101, July, pp. 511-538.
- Basalamah, S. (2001). "Les défis traductifs de l'islam post-11/9". *Global Media Journal*, 4(2), pp. 115-124.
- Bassam, T. (1995), "Les conditions d'un 'euro-Islam'". En R. Bistolfi y F. Zabbal, *Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire*. Paris: Editions de l'Aube, pp. 230–234.
- Baumann, G. (2001). "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas". En M. Nash y D. Marre (eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 49-70.
- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi Edizioni. [*Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York: Ballantine, 1972]
- Bateson, G. (1988). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Bantam.
- Benhabib, S. (2002). *Los derechos de los otros: Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London y Nueva York: Routledge.

- Bhabha, H. K. (1996). "El entre-medio de la cultura". En S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 94-106.
- Bhatti, G. (1999). *Asian children at home and at school: An ethnographic study*. London: Routledge.
- Bhatti, G. (2011). "Outsider or insider? Identity, educational success and Muslim young men in England". *Ethnography and Education*, 6 (1), March, 81-96.
- Bilici, M. (2011). "Being Targeted, Being Recognized: The Impact of 9/11 on Arab and Muslims American". *Contemporary Sociology*, 40 (2), March, pp. 133-137.
- Bistolfi, R., y Zabbal, F. (1995). *Islams d'Europe : Intégration ou insertion communautaire*. Paris: Editions de l'Aube.
- Bleich, E. (2009). "Muslims and the State in the Post-9/11 West". *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, 35 (3), March, pp.353-360.
- Bloom, P. (2003). "Beur Cinema and the Politics of Location: French Immigration Politics and the Naming of a Film Movement". En S. Ella y R. Stam, *Multiculturalism, Postcoloniality, and Transnational Media*. USA: Rutgers University Press, pp. 43-62.
- Blumer, H. (2008), *Interazionismo Simbolico*, Bologna: Il Mulino.
- Borrego, G. I. (2001). "Acerca de la práctica y la teoría de la investigación sobre inmigración en España". *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. 4, pp. 145-162.
- Borrego, G. I. (2007). "Jóvenes Inmigrantes y Sociedades en tránsito". En A. M^a. López Sala y L.Cachón Rodríguez (eds.), *Juventud e Inmigración: Desafíos para la participación y para la integración*, pp. 158-171.
- Borrego, G. I. (2008). *Herederos de la condición inmigrante: adolescentes y jóvenes en familias madrileñas de origen extranjero*. Tesis de Doctorado, Madrid: Departamento de Sociología I, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Botton, L., de Puigvert, L., y Taleb, F. (2004). *El velo elegido*. Barcelona : El Roure.
- Boubeker, A. (2003). *Les Mondes de l'ethnicité*. Paris : Balland.

- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bowen, R. J. (2004). "Beyond migration: Islam as a transnational public space". *Journal of Ethnic Migration Studies*, 30 (5), pp. 879-894.
- Bowen, R. J. (2009). "Recognizing Islam in France after 9/11". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (3), March, pp. 439-452.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños [*Cartographies of diaspora. Contesting identities*. Londres: Routledge, 1996].
- Brah, A. y Coombes, E. A. (eds.) (2000), *Hybridity and its Discontents Politics, science, culture*. Nueva York: Routledge.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Brasher, E. B. (2001). *Give me that Online religion*. San Francisco: Jossey- Bass Inc.
- Bravo, F. (2006). "Culturalismo e inmigración musulmana en Europa". En A. I. Planet y F. Ramos, *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, pp. 304-350.
- Bravo, F. (2009). "Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 8, Junio-diciembre, pp. 1-27.
- Bravo, F. (2010). "¿Qué es la islamofobia?". *Documentación Social*, 159, octubre-diciembre, pp. 189-207.
- Bravo, F. (2011). "Towards a definition of islamophobia: approximations of the early twentieth century". *Ethnic and Racial Studies*, 34 (4), pp. 556-573.
- Brinkerhoff, M. J. (2009), *Digital Diasporas: Identity and Transnational Engagement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, J., y Talbot, I. (2006). "Making a new home in the diaspora: opportunities and dilemmas in the British South Asian experience". *Contemporary South Asia*, 15 (2), June, pp. 125-131.

- Brunner, J. (2011). "Nosotros y ellos: acerca de la similitud, la diferencia y la otredad". En S. Schammah Gesser y R. Raanan (eds.). *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, pp. 83-103.
- Bunt, R. G. (2000). *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, R. G. (2003). *Islam in the Digital Age: E-jihad Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.
- Bunt, R. G. (2009). *E-Muslim: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Butler, D. K. (2001). "Defining Diaspora, Refining a Discourse". *Diaspora*, 10 (2), 189-219.
- Butler, J. (1990). "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse". En L. Nicholson (eds.). *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge, p. 324-340.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Cainkar, A. L. (2009). *Homeland Insecurity: The Arab and Muslim American Experience After 9/11*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Campbell, D. (1992). *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campbell, H. (2004a). "Challenges created by online religious networks". *Journal of Media and Religion*, 3(2), pp. 81-99.
- Campbell, H. (2004b). "This is my church: Seeing the Internet and club culture as spiritual space". En L. L. Dawson, y E. D. Cowan (eds.). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nueva York: Routledge, pp. 107-121.
- Campbell, H. (2005). *Exploring religious community online: We are one in the network*, Nueva York: Peter Lang Publishing.
- Campbell, H. (2006). "Religion and the Internet". *Communication Research Trends*, 25(1), pp. 3-24.

- Canclini, N. (1997). "Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III (5), Junio, 109-128.
- Canclini, N. (2001). *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Canclini, N. (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Carabaña, M. J. y de Espinosa, E. L. (1978). "La teoría social del interaccionismo simbólico". *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, 1, pp. 159-204.
- Carkoglu, A. y Rubin, B. (esd.) (2003). *Turkey and the European Union. Domestic politics, economic integration and international dynamics*. London: Frank Cass.
- Cardano, M. (2003). *Percorsi di ricerca qualitativa nelle scienze social*. Roma: Carocci Editore.
- Casado, E. (1999). "A vueltas con el sujeto del feminismo". *Política y Sociedad*, 30, pp. 73-91.
- Casado, E. (2003). "La emergencia de género como problema y su resignificación en tiempos de lo post". *Foro interno*, 3, Diciembre, pp. 41-64.
- Casado, E., y Gatti, G. (2001). "Viaje por las fronteras del campo sociológico. Una cartografía de la investigación social". *Política y Sociedad*, 36, pp. 151-171.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castel, R. (2005). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castells, M. (1995). *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cerrolaza, É. (2014). "Nuevas formas de religiosidad y reelaboraciones identitarias en migración: el caso de la comunidad muridí en España". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16, pp. 1-11.
- Césaire, A. (2006). *Discursos sobre el Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

- Césari, J. (1994). *Être musulman en France. Associations, militants en mosquées*. Paris : Karthala- IREMAM.
- Cesari, J. (1998). *Musulmans et républicains : Les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles-Paris : Editions Complexe.
- Cesari, J. (2003). « Muslim Minorities in the Europe : The Silent Revolution. En J. Esposito y F. Burgat (eds.). *Modernizing Islam: religion in the public sphere in the Middle East and in Europe*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 151-269.
- Cesari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Cesari, J. (2007). “Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism”. En A. al-Azmeh y E. Fokas, *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cesari, J. (2009). “Islam in the West: From Immigration to Global Islam”. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, pp. 148-175.
- Césari, J., y Pacini A. (eds.) (2005). *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Centro E. Angeli.
- Chaliand, G. y Regeau, J. P. (1995). *The Penguin Atlas of Diasporas*. New York: Viking.
- Cicourel, V. A. (1964). *Method and Measurement in Sociology*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Cicourel, V. A. (1974). *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*, Nueva York: Macmillan Publishers, The Free Press.
- Clifford, J. (1991a). “Introducción: Verdades Parciales”. En J. Clifford, y G. E., Marcus (eds.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 25-60.
- Clifford, J. (1991b). “Sobre la alegoría etnográfica”. En J. Clifford, y G. E., Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 151-182.
- Clifford, J. (1994). Diásporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 302-338.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Clifford, J. (2003). "On Ethnographic Authority". En S. Y. Lincoln, y K. N. Denzin (eds.), *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in the Handkerchief*. USA: AltaMira Press, pp. 121-138.

Clifford, J., y Marcus, G. E. (eds.) (1991). *Retóricas de la Antropología*, Madrid: Ediciones Júcar [*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986].

Cloud, D. L. (2004). "To veil the threat of terror": Afghan women and the clash of civilizations in the imagery of the U.S. war on terrorism. *Quarterly Journal of Speech*, 90 (3), p. 285-306.

Cohen, R. (2008). *Global Diasporas: An Introduction*. London: Routledge.

Contreras, J. (2011). *Marco Jurídico del factor religioso en España*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España. (Documento consultable en http://www.observatorioreligion.es/upload/83/51/Marco_juridico.pdf)

Corm, G. (2004). *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona: Tusquets.

Corpas, M. Á. (2010). *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*. Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Coser, L.A. (1978). *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.

Coulon, A. (1996). *Etnometodología y educación*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Cressey, G. (2006). *Diapora Youth and Ancestral Homeland: British Pakistani/Kashmiri Youth Visiting Kin in Pakistan and Kashmir*. Leiden and Boston: Brill.

Cuff, E.C., Sharrock, W.W., y Francis, D.W. (2006). *Perspective in Sociology*. New York: Routledge.

Dal Lago, A. y De Biasi, R. (2002). *Un certo sguardo: Introduzione all'etnografia sociale*. Roma-Bari: Laterza.

- Dal Lago, A. y Giglioli, P. (1983). *Etnometodologia*. Bologna: Il Mulino.
- Dassetto, F. (1994). *L'Islam in Europa*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F. (2003). "After September 11th: Radical Islamic Politics and European Islam". En B. Marechal, S. Allievi, F. Dassetto y J. S. Nielsen, *Muslims in the enlarged Europe: Religion and Society*, Leiden: Koninklijke Brill NV, pp. 489-529.
- Dassetto, F. (2004). *L'incontro complesso: Mondi Occidentali e Mondi Islamici*. Troina, Città Aperta Edizioni.
- Dassetto, F. y Conrad, Y. (2000). *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie commentée*. Parigi, L'Harmattan.
- Davis, Y. A. (2004). *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- S. A. [Women, Culture, and Politics. New York: Random House, 1989]
- Dawson, L. (2004). "Religion and the Quest for Virtual Community". En L. Dawson y E. C. Douglas (eds.). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nueva York: Routledge, pp. 75-89.
- Dawson, L. (2005). "The mediation of religious experience in cyberspace". En T. M. Hojsgaard y M. Warburg (eds.). *Religion and Cyberspace*, Abingdon, Routledge, p. 15-37.
- Dawson, L. y Douglas, E. C. (eds.) (2004). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nueva York: Routledge.
- De Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, Mexico D. F.: Universidad Iberoamericana [L'invention du quotidien. I. Arts de faire, Paris: Gallimard, 1990].
- De Certeau, M., Luce G., y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. Mexico D. F.: Universidad Iberoamericana [L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner. Paris: Gallimard, 1994].

- De la Corte, L., Kruglanski A., de Miguel J., Sabucedo J. M., y Díaz, D. (2007). “Siete principios psicosociales para explicar el terrorismo”. *Psicothema*, 19 (3), pp. 366-374.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- De Lucas, J. (1994). *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos.
- De Lucas, J., y Torres, F. (2002). *Inmigrantes. ¿Cómo los tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Dench G., Garvon K., y Young, M. (2006). *The New East End: Kinship, Race and Conflict*, London: Profile Books.
- Denzin, K. N. (2000). *Studies in Symbolic Interactionism*. Vol. 23, Stamford: JAI Press Inc..
- Denzin, K. N. (2009). *Qualitative inquiry under fire: Toward a new paradigm dialogue*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Denzin, K. N. y Lincoln, Y. (1994). *Handbook of Qualitative Research*, Londres: Sage Publications.
- Derrida, J. (2002). *De la Gramatología*. Madrid: Editorial Nacional.
- Devillard, J. M., Mudanó F. A., y Pazos, Á. (2012). “Apuntes metodológicos sobre conversación en el trabajo etnográfico”. *Política y Sociedad*, 49(2), pp. 353-369.
- Díaz-Mas, P. y De La Puente, C. (2007). *Judaísmo e Islam*. Barcelona: Ares y Mares.
- Dikec, M. (2007). *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*. Madlen: Blackwell Publishing.
- Doty, R. L. (1999). “Racism, Desire, and the Politics of Immigration Millennium”. *Journal of International Studies*, 28(3), pp. 588–606.
- Doty, R. L. (2000). “Immigration and the Politics of Security”. *Security Studies*, 8(2), pp. 71–93.

- Douglas, D. J. (eds.) (1970). *Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge* Chicago: Aldine Publishing Company.
- Dufoix, S. (2003). *Las Diasporas, Que sais-je*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (2009). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eade, J., y Garbin, D. (2002). “Changing Narratives of Violence, Struggle and Resistance Bangladeshis and the Competition for Resources in the Global City”. *Oxford Development Studies*, 30(2), pp. 137-149.
- Eade, J., y Garbin, D. (2006). “Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain”. *Contemporary South Asia*. 15 (2), June, pp. 81-193.
- Eco, U. (1988). *Il Pendolo di Foucault*. Milano: Bompiani.
- Eickelman, D. F. y Anderson, J. W. (eds.) (2003). *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Elizondo, I. (2010). “España y Cataluña, el desvelo de un debate no resuelto”. En W. Tamzali (ed.), *El burka como excusa. Terrorismo intelectual y moral contra la libertad de las mujeres*. Barcelona: Saga Editorial, pp. 97–134.
- Ella, S., y Stam, R. (2003). *Multiculturalism, Postcoloniality, and Transnational Media*. USA: Rutgers University Press.
- Ellis, M., y Goodwin-White, J. (2006). “1.5 Generation Internal Migration in the U.S.: Dispersion from State of Immigration?”. *The International Migration Review*, 40(4), pp. 899-926.
- Ellis, M., y Almgren, G. (2009). “Local Contexts of Immigrant and Second-Generation Integration in the United States”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7) pp. 1059-1076.
- El-Nawawy, M., y Sahar, K. (2009). *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Esposito, J., y Burgat, F. (eds.) (2003). *Modernizing Islam: religion in the public sphere in the Middle East and in Europe*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Etienne, B. (1989). *La France et l’islam*. Paris: Hachette.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006). *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. Vienna, EUMC.

Fanon, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire [*Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Weidenfeld, 1967]

Flecha, G. J., y Puigvert, L. (2010), *Teoría Sociológica Contemporánea*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Foerster, H. V. (1998). “Visión y conocimiento: Disfunciones de segundo orden”. En S., Fried (eds.), *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF, pp. 91-114.

Foucault, M. (1970). *The Order of Things*. Londres: Tavistock [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias*. México: Siglo XXI, 1968].

Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Frisina, A. (2005a). “Giovani musulmani d’Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza”. En J. Cesari y A. Pacini (eds.) (2005), *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Centro E. Angeli, pp. 139-60.

Frisina, A. (2005b). “Musulmani e italiani, tra le altre cose. Tattiche e strategie identitarie di giovani figli di immigrati”. En J. Cesari y A. Pacini (eds.) (2005), *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Centro E. Angeli, pp. 161-87.

Frisina, A. (2006). “La differenza: un vincolo o un’opportunità? Il caso dei giovani musulmani di Milano”. En A. Mazzari y G. Valtolina (eds.) (2006), *Appartenenze multiple. L’esperienza dell’immigrazione delle nuove generazioni*. Milano: ISMU-Franco Angeli. pp. 63-83.

Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d’Italia*. Carocci Editore: Roma.

Frisina, A., y Trappolin, L. (2009). *I musulmani e la società italiana: Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*. Milano: Franco Angeli.

García, B. I. (2001). “Acerca de la práctica y la teoría sobre inmigración en España”. *Empiria: revista de metodología de ciencias sociales*, 4, pp. 145-165.

- García, B. I. (2003). "Los hijos de inmigrantes como tema sociológico: la cuestión de "la segunda generación". *Anduli: Revista andaluza de ciencias sociales*, 3, pp. 27-46.
- García, Á. y Abu Tarbusch J. (2008). *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further essays in interpretative anthropology*, USA: BasicBooks, Inc.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Gellner, E. (1989). *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Gergen, J. K. (1985). "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology". *American Psychologist*, 40(4), March, pp. 266-275.
- Gerholm, T., y Lithman, Y.G. (eds.) (1988). *The New Islamic Presence in Western Europe*. Londres: Mansell.
- Gesser, S., y Rein R. (coords.) (2011). *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas.
- Giambalvo, M. (2003). "Vincoli e possibilità dello sguardo etnografico. Conversazione con Alessandro Dal Lago". En M. Giambalvo, *I luoghi del confine. Un focus sull'etnografia sociale*. Nuove Energie X il Territorio (NEXT), pp. 4-11 [Documento disponible en internet, http://www.nuovenergie.org/materiali/I_luoghi_del_confine.pdf].
- Gilroy, P. (1994). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gilroy, P. (2000). *Against Race: Imagining political culture beyond the color line*. Harvard: Harvard University Press.
- Ginzburg, C. (2009). *Il Formaggio e I Vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.

- Glaser, B. G. (1998). *Doing grounded theory*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Gobo, G. (2003). *Descrivere il Mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico*. Roma: Carocci Editore.
- Goffman, E. (2001). *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Göle, N. (2003). "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols". *SocialResearch*, 70 (3), pp. 801-820.
- Göle, N. (2004). Visible women: actresses in the public realm. *New Perspective Quarterly*, 21(2), spring, pp. 12-13.
- Göle, N. (2007). *Interpretaciones: el islam y Europa*. Barcelona : Ediciones Bellaterra [Interpénétrations : l'islam et l'Europe. Paris : Galaade Édition, 2005].
- Goody, J. (2004). *Islam ed Europa*. Milano: Raffello Cortina Editore.
- Goodwin-White, J. (2009). "Emerging Contexts of Second-Generation Labour Markets in the United States". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7), pp. 1105-1128.
- Gordon, M. (2009). "Toward A Pragmatic Discourse of Constructivism: Reflections on Lessons from Practice". *Educational Studies*, 45, pp. 39-58.
- Gramsci, A. (1971). *Quaderni dal Carcere*. Roma: Editori Riuniti.
- Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), pp. 861-878.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guedioura, H. (2012). "La forte croissance de Plataforma per Catalunya: À l'aube d'un nouveau national-populisme en Espagne ?" *Hérodote. L'extrême droite en Europe*, 144, pp. 163–181.
- Guénif-Souilamas, N. (2006). "The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France". *French Politics, Culture y Society*, 24 (3), Winter, pp. 23-41.

- Guerrero, A. (2009). "Islam en Internet: El concepto del ciberislam", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 8, pp. 85-94.
- Guerrero, A. (2011). "e-Islam. The Spanish Public Virtual Sphere". *Cyberorient*, 1, pp. 5-11 [documento consultable en internet <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6206>].
- Guerrero, A. (2012). *C-iber-Islam: Génesis de la red virtual islámica española (1996-2010)*. Tesis doctoral. Madrid: Departamento de Estudios Árabes Islámicos, Universidad Autónoma de Madrid.
- Guichard, P. (2009) (eds.). *El Islam y Occidente*. Universidad de Valladolid: Valladolid.
- Guigou, L. N. (2010). *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan.
- Guolo, R. (2003). *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*. Roma-Bari: Laterza.
- Guolo, R. (2005). "Il campo religioso musulmano in Italia". *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, pp. 631-657.
- Guolo, R. (2007). *L'Islam è compatibile con la democrazia?* Roma: Laterza.
- Guolo, R. (2010). *Identità e paura: Gli italiani e l'immigrazione*. Udine: Forum Edizioni.
- Haddad, Y. Y., y Esposito, L. J. (eds.) (2000). *Muslim on the Americanization Path?* Nueva York: Oxford University Press.
- Hadden, K. J., y Cowan, D. (eds.) (2000). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. London: JAI Press.
- Hall, S. (1990). "Cultural Identity and Diaspora". En J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- Hall, S. (1996). "Introducción: ¿quién necesita « identidad »?". En S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 13-39.
- Hall, S. (2003). "Créolité and the Process of Creolization". En E. Okwui (eds.), *Creolité and Creolization: Documental 11_Platform 3*. Kassel: Hatje Cantz, pp. 27-41.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Enviñón Editores.

Hall, S., y du Gay, P. (1996) (eds.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Halm, H. (2004). *Gli Arabi*. Bologna: Società Editrice il Mulino.

Haraway, D. (1999). “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2003). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. En Lincoln, S. Y. y K. N Denzin (eds.), *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in the Handkerchief*. USA: AltaMira Press, pp. 21-47.

Hernando de Larramendi, M., y Planet, A. I. (2003). “Maroc-Espagne : la crise de l’ilot du Persil”. En R. Leveau (eds.), *Afrique du Nord Moyen-Orient. Espace et conflits*. Paris : Les Etudes de la Documentation Française.

Hervieu-Leger, D, (1998). “The transmission and formation of socio-religious identities in modernity”. *International Sociology*, 13(2), June, pp. 213-228.

Hickman, J. M. (2005). “Ruling an empire, governing a multinational state: The impact on Britain’s historical legacy on the ethno-racial regime”. En C. L. Glenn, T. Modood, y S. M. Teles (eds.), *Ethnicity, Social Mobility and Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-50.

Hoodfar, H., Alvi, S., y McDonough, S. (2003). “Introduction”. En S. Alvi, H. Hoodfar y S. McDonough, *The Muslim vein in North America*. Toronto: Women’s Press.

Hosain Rahimullah R., Larmar S., y Abdalla, M. (2013). “Understanding Violent Radicalization amongst Muslims: A Review of the Literature”. *Journal of Psychology and Behavioral Science*, 1 (1), December, pp. 19-36.

International Helsinki Federation for Human Rights, (2005). *Intolerance and Discrimination Against Muslims in the EU. Development Since September 11*. Vienna: IHF.

- Ibáñez, T. (2002), "Prólogo". En E. Santamaría, *La incógnita del extraño: una aproximación sociológica de la "inmigración no-cumunitaria*. Barcelona: Anthropos, p. IX-XII.
- Izaola, A., y Zubero, I. (2015). "La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos", *Papers*, 100 (1), pp. 105-129.
- Izquierdo, A. (1994). "La opinión pública española ante los inmigrantes árabes". En J. Bodas y A. Dragoevich (eds.), *El mundo árabe y su imagen en los medios*. Madrid: Editorial Comunica. pp. 194-206.
- Jacobson, J. (1997). "Religion and Ethnicity: Dual and Alternative Source of Identity among Young British Pakistanis". *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5), pp. 845-866.
- Jacobson, J. (1998). *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*. Londres: Routledge.
- Jamillah, K. (2005). "Between Immigrant Islam and Black Liberation: Young Muslims Inherit Global Muslim and African American Legacies". *The Muslim World*, 95, October, pp. 497-513.
- Jaramillo, P. (2013). "Etnografías en transición: Escalas, procesos y composiciones". *ANTÍPODA*, 16, Enero-Junio, pp. 13-22.
- Jedlowski, P. (2007), "Introduzione". En G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirit*. Roma: Armando Editore, pp. 7-32.
- Jensen, T. (2011). "Context, focus and new perspectives in the study of Muslim religiosity". *Ethnic and Racial Studies*. 34 (7), July, pp. 1152-1167.
- Jiménez-Aybar, I. (2004). *El islam en España: Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- Jiménez-Aybar, I. (2006). "Tras el 11-M: presente y futuro del proceso de institucionalización del Islam en España". *Derecho y religión*, 1, pp. 67-86.
- Kabir Afrose, N. (2010). *Young British Muslims: identity, culture, politics and the media*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Kamal, M. (2012). "Islam and the postsecular". *Review of International Studies*, 38, pp. 141-156.

Kaya, A. (2002). "Aesthetics of Diaspora: Contemporary Minstrels in Turkish Berlin". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), pp. 43-62.

Kaya, A. (2006). "Les Français musulmans : enquête sur une rébellion républicaine". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 22 (3), pp. 135-153.

Kaya, A. (2009a). *Islam, migration and integration : The age of securitization*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.

Kaya, A. (2009b). « Turkey-EU Relations: The Impact of Islam on Europe ». En J. S. Nielsen (eds.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 1. Leiden: Brill, pp. 377-402.

Kaya, A., y Kentel, F. (2005). *Euro Turks. A bridge or a breach between Turkey and the European Union? A comparative study of German-Turks and French-Turks*. Brussels: Centre for European Policy Studies (CEPS).

Kaya, I. (2005). "Identity and Space: The Case of Turkish Americans". *Geographical Review*, 95 (3), pp. 425-440.

Kaya, I. (2007). "Religions as Site of Boundary Constitution: Islam and the Integration of Turkish Americans in the United States". *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 6 (1), pp. 139-155.

Kaya, I. (2009). "Identity across Generations: A Turkish American Case Study". *Middle East Journal*, 63, Autumn, pp. 617-632.

Khosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris : Flammarion.

Kibria, N. (2002). *Becoming Asian American: Second Generation Chinese and Korean American Identities*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Klausen, J. (2005). *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*. New York: Oxford University Press.

Knott, K., y McLoughlin, S. (2010). *Diasporas: Concepts, intersections, identities*. Londres y Nueva York: Zed Books.

Kobena, M. (1988). "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination". En M. Cham y C. Watkins (eds.), *Blackframes: Critical Perspective on Black Independent Cinema*. Cambridge: MIT Press, pp. 50-61.

- Konrad, P. (2011), "How Progressive is "Progressive Islam"? The Limits of the Religious Individualization of the European Muslim Elites". *Social Compass*, 58 (2), pp. 214-222.
- Krotz, E. (1988). "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos". *Nueva Antropología*, 9 (33), pp. 17-52.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Revista alteridades*, 4 (8), pp 5-11.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Fondo de Cultura Económica.
- Kyriakides, C., Virdee, S., y Modood, T. (2009). "Racism, Muslim and the National Imagination". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 35 (2), February, pp. 289-308.
- Kuhn, T. S. (1971). "La Estructura de Las Revoluciones Científicas". Mexico: Fondo de Cultura Económica [*The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962].
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993]
- Lacomba, J. (1996). "Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses". *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social*, 4, octubre, pp.59-76.
- Lacomba, J. (2005a). "La inmigración musulmana en España. Inserción y dinámicas comunitarias en el espacio local". *Migraciones*, 18, pp. 47-76.
- Lacomba, J. (2005b). "La eterna frontera del sur. Cartografía de los encuentros y desencuentros entre España y Marruecos". *Saitabi*, 55, pp. 181-196.
- Laguerre, S. M. (2010). "Digital Diaspora: Definition and Models". En A. Andoni y J. P. Oiarzabal, *Diasporas in the New Media Age: Identity, Politics and Community*. Reno: University of Nevada Press, pp. 49-64.
- Lardinois de la Torre, R. (2008). *El Islam una oportunidad para Europa, Europa una oportunidad para el Islam*. Barcelona: Icaria Editorial.

- Leach, Edmund R. (1973). "Ourselves and Others", *Times Literary Supplement*, July, 6, pp. 771-772.
- Lerner, N. (2011). "Minorías, regionalismos y pluralismo religioso: el modelo español". En S. Gesser y R. Rein (eds.), *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 107-121.
- Levitt, P. (2009). "Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7), August, pp. 1225-1242.
- Levitt, P., y Schiller, N. (2004). "Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society". *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.
- Limage, J. L. (2000). "Education and Muslim Identity: the case of France". *Comparative Education*, 36 (1), pp. 73-94.
- Lincoln, S. Y., y Denzin, K. N. (eds.) (2003). *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in the Handkerchief*. USA: AltaMira Press.
- Llorent, B., y Terrón, C. (2013). "La inmigración marroquí en España: Género y educación", *Estudios Sobre Educación*, 24, pp. 37-59.
- López García, B. (1990). "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo". *Awraq*, 11, pp. 35-69.
- López García, B., y Berriane, M. (2004). *Atlas de la emigración marroquí en España*. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM), Universidad Autónoma de Madrid.
- López García, B. y Ramírez, Á. (et.al.) (2007). *Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Losada, C. T. (1998). "Aspectos socioculturales de la inmigración marroquí en España: La familia, el islam, la segunda generación". *Revista Catalana de Seguridad Pública*, 2, pp. 97-108.
- Lövheim, M. (2004a). *Intersecting Identities: Young people, religion and interaction on the Internet*. Uppsala: Uppsala University.

Lövheim, M. (2004b). "Young People, Religious Identity and Internet". En L. L. Dawson y E. C. Douglas (eds.). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nueva York: Routledge, pp. 59-74.

Lövheim, M. (2005). "Constructing Religious Identity on the Internet". En T. M. Hojsgaard y M. Warburg (eds.), *Religion and Cyberspace*. Abingdon: Routledge, pp. 121-137.

Lubre, K. (2005). *La enajenación de l@s otr@s. Estudio sociológico sobre el tratamiento de la alteridad en la atención a la salud mental en Barcelona y París*. Barcelona: Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona / École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-París).

Lubre, K., y Santamaría, E. (2007). "Entre (nos) otros... o la necesidad de re-pensar la construcción de las alteridades en contextos migratorios". *Papers*, 85, pp. 57-69.

Madonia, S. (2007). *Le migrazioni interne nell'Italia contemporanea: Il caso dei ragazzi sangiovesi a Bologna*. Padova: Università Degli Studi di Padova.

Madonia, S. (2010). *Donne spagnole convertite all'Islam: Una prospettiva femminista*. Padova: Università Degli Studi di Padova.

Madonia, S. (2012). "Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 140, Octubre-Diciembre, pp. 49-68.

Madonia, S., y Piacentini, S. (2012). "Le moschee in Europa: Situazione e insegnamenti". En S. Allievi (eds.), *Ma la moschea no... I conflitti sui luoghi di culto islamici. Il contesto europeo, il caso italiano, le specificità del nordest*. Padova: La Gru Edizioni, pp. 27-59.

Madonia, S. (2014). "Islam transnacional y nuevos espacios de libertad religiosa: Las redes sociales la construcción de una identidad hispanomusulmana". *Revista de estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 16, pp. 1-26 [Documento consultable en internet, <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/viewFile/933/3715>].

Maffesoli, M. (2004). *El Tiempo de las Tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores [*Les Temps des Tribus*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988].

- Mahmood, M. (2002). "Good Muslim, Bad Muslim: A political Perspective on Culture and Terrorism". *American Anthropologist, New Series*, 104 (3), pp. 766-775.
- Maira, S. (2004). "Youth, culture, citizenship and globalization: South Asian Muslim youth in the United States after September 11th". *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 24 (1), pp. 221-235.
- Mandaville, P. (2001b). "Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community", *International Communication Gazette*, 63, pp. 169-186.
- Mandaville, P. (2001a). *Transnational Muslim Politics Reimagining the Umma*. Nueva York: Routledge.
- Mandaville, P. (2003). "Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse". En S. Allievi, J. S. Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, pp.127-145.
- Mandaville, P. (2009). "Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (3), March, pp. 491-506.
- Mantecón, J. (1995). *Los acuerdos del estado con las confesiones acatólicas*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Manzano, E. (2000). "La construcción histórica del pasado nacional". En J. S. Pérez Garzón (et al.), *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica, pp. 33-62.
- Manzoor, S. (2015). "Can we drop the termo 'moderate Muslim'? It's meaningless". *The Guardian*, 16-Marzo [Documento consultable en internet, http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/mar/16/moderate-muslim-devout-liberal-religion?CMP=share_btn_fb ultimo acceso, 17/07/2015].
- Marechal, B., Allievi, S., Dassetto, F., y Nielsen, J. S. (2003). *Muslims in the enlarged Europe: Religion and Society*. Leiden: Koninklijke Brill.
- Marcus, E. G. (2013). "Los legados de *Writing Culture* y el futuro cercano de la reforma etnográfica: Un boceto". *ANTÍPODA*, 16, Enero-Junio, pp. 59-80.

- Martín, G. (2014). “Espacio público e Islam transnacional: A propósito de la Jama’at at-Tabligh en Barcelona”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 6, pp.1-14.
- Massari, M. (2006). *Islamofobia: La paura e l’islam*. Roma-Bari: Laterza e figli Spa.
- Masud, K. M., Salvatore, A., y Van Bruinessen, M. (eds.) (2009). *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maussen, M. (2007). The governance of Islam in Western Europe. A state of the art report. *IMISCOE Working Paper*, 16, June, 1-91.
- Mawlawi, F. (1987). *Al-usus ash-shar’iyya li-l-alaqāt bayna al-muslimīn wa-ghayr al-muslimīn* (Les Principes islamiques concernant les relations entre musulmans et non-musulmans). Paris : Union des organisations islamiques en France (UOIF).
- Mazzari, A., y Caltolina, G. (eds.) (2006). *Appartenenze multiple. L’esperienza dell’immigrazione delle nuove generazioni*. Milano: ISMU- FrancoAngeli.
- McCauley, C. (2004). “Psychological issues in understanding terrorism and the response to Terrorism”. En C. Stout (eds.), *Psychology of terrorism*. Westport, CN: Praeger, pp. 33-66.
- McCauley, C., y Moskalenko, S. (2008). Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 20 (3), pp. 415-433.
- Mcdonough, K. (2007). “Estrategias discursivas de la Reconquista y la Conquista: La construcción del “otro” en los romances y en las escrituras de Cristóbal Colón”. *Confluencia*, 23 (1), pp. 10-28.
- Mercado, A., y Hernández, V. (2010). “El proceso de construcción de la identidad colectiva”. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 17 (53), pp. 229-251.
- Merton, R. K. (1978). *La estructura de la acción social*. Barcelona: Guadarrama.
- Merton, R. K. (1990). *A Hombros de Gigantes*. Barcelona: Ediciones Península.
- Mijares, L., y Ramírez, Á. (2008). “Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión”. *Anales de Historia Contemporánea*, 24, marzo, pp. 121-135.

- Mishra, S., y Shirazi, F. (2010). "Hybrid identities: American Muslim women speak". *Gender, Place y Culture: A Journal of Feminist Geography*, 17 (2), pp. 191-209.
- Modood. T. R. (eds.), (1997). *Ethnic Minorities in Britain*. Londres: Policy Studies Intitute.
- Modood, T. (1992). *Not Easy Being British*, Londres: Runnymede Trust and Trentham Books.
- Modood, T. (2001). "British Asian identities". En Morley, D. y Robins, K. (eds.) *British Cultural Studies*, Oxford: Oxford University Press, pp. 67-78.
- Modood, T., Triandafyllidou, A., y Zapata-Barrero, R. (eds.) (2006). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Oxon: Routledge.
- Morawska, E. (2004). "Exploring diversity in immigrant assimilation and transnationalism: Poles and Russian Jews in Philadelphia". *International Migration Review*, 38 (4), pp. 1372-1412.
- Moreras, J. (2004). "¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los pakistaníes de la ciudad de Barcelona". *Revista CIDOB de Relaciones Internacionales*, 68, pp. 119-132.
- Moreras, J. (2008). "¿Conflictos por el reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña". En A. I. Planet y J. Moreras, *Islam e Inmigración*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 53-76.
- Moreras, J. (2009). "La integración por la identidad. Interrogantes desde el Islam europeo. En P. Guichard, (eds.), *El Islam y Occidente*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 134-151.
- Moreras, J. (2010). "A mosque in our neighbourhood! Conflicts over mosques in Spain". En S. Allievi (eds.), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*. London: Alliance Publishing Trust, pp. 235-260.
- Moskalenko, S., y McCauley, C. (2009). "Measuring Political Mobilization: The Distinction Between Activism and Radicalism". *Terrorism and Political Violence*, 21, pp. 239-260.

- Moyano, Manuel (2010). *Factores psicosociales contribuyentes a la radicalización islamista en España*, Tesis de Doctorado, Universidad de Granada, Granada.
- Moyano, M., Expósito, F., y Trujillo, M. H. (2013). “Cierre cognitivo, sexismo y religiosidad: diferencias y similitudes entre grupos de adolescentes con distinta cultura”. *Anales de psicología*, 29 (2), mayo, pp. 501-508.
- Moyano, M., y Trujillo, M. H. (2014). “Intention of activism and radicalism among Muslim and Christian youth in a marginal neighborhood in Spanish city. *International Journal of Social Psychology*, 29 (1), pp. 90-120.
- Muñoz, J. A. (2004). *Marroquíes en los libros de texto de la Educación Secundaria Obligatoria (ESO): valorizaciones sobre la heterogeneidad cultural en educación. Didáctica y Organización Escolar*. Tesis doctoral, Valencia: Universidad de Valencia.
- Muñoz-Veredas, S. (2011). “Identidad étnica y género entre adolescentes de origen marroquí”. *Papers*, 96 (1), pp. 117-144.
- Naber, N. (2005). “Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender”. *The Muslim World*, October, 95 (4), pp. 479-495.
- Nardone, G., y Watzlawick, P. (1992). *El Arte del Cambio: Manual de terapia estratégica e hipnoterapia sin trance*. Barcelona: Editorial Herder.
- Nash, M., y Marre, D. (eds.) (2001). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Navarro, J. M. (1997). *El Islam en las aulas*. Madrid: Icaria.
- Navarro, L. (2008). *Contra el Islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente*. Córdoba, Almuzara.
- Nielsen, J. S. (1992). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nielsen, J. S. (2003). “Transnational Islam and the integration of Islam in Europe”. En S. Allievi y J. S. Nielsen (eds.), *Muslim Network and Transnational Communities in and across Europe*. Leyden: Brill, pp. 28-35.

- Nielsen, J. S. (2007). "The question of Euro-Islam: restriction o opportunity?". En A. al-Azmeh y E. Fokas, *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-48.
- Nosnik, A., y Elguea, J. (1985). "La discusión sobre el crecimiento del conocimiento científico en el cuento de la filosofía de la ciencia". *Estudios*, Primavera, Hemeroteca Virtual, ANUIES (Documento disponible en internet, http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio02/sec_5.html, último acceso 20/01/2016).
- Oropesa, R. S., y Landale, N. S. (1997). "In search of the new second generation: alternative strategies for identifying second-generation children and their understanding of English". *Sociological Perspectives*. 40 (3), pp. 429-455.
- Pace, E. (2000). "Giochi di specchi. L'immagine dell'islam nei media". En M. El Ayoubi (eds.), *Islam plurale*. Roma: Edizioni Com Nuovi Tempi, pp. 19-33.
- Pace, E. (2003). «Politics of Paradise», Conflitti di Religione e Conflitti d'Identità Prima e Dopo l'11 Settembre. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, Gennaio-Marzo, pp. 25-42.
- Pace, E. (2004a). *Sociologia dell'Islam*. Roma: Carocci Editore.
- Pace, E. (2004b). *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*. Roma, Carocci.
- Padamsee, A. (2005). *Representations of Indian Muslims in British Colonial Discourse*. New York: Palgrave Macmillan.
- Padilla, A. M. (2006). "Bicultural Social Development". *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*. 28 (4). November, pp. 467-497.
- Palencia, A. G. (1939). "Huellas islámicas en el carácter español". *Hispanic Review*. 7 (3), July, p. 185.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.
- Pedreño, C. A. (2007). "Jóvenes españoles e inmigrantes en el espacio público: una investigación sobre la realidad murciana". En A. Mª López y L. R. Cachón (eds.) *Juventud e Inmigración: Desafíos para la Participación y para la Integración*, pp. 137 157.

- Peek, L. (2005). "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity". *Sociology of Religion*, 66 (3), pp. 215-242.
- Peek, L. (2011). *Behing the Backlash: Muslim American after 9/11*. Philadelphia: Temple University Press.
- Piela, A. (2010a). "Challenging Stereotypes: Muslim Women's Photographic Self-Representations on the Internet". *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4 (1), pp. 87-110.
- Piela, A. (2010b). "Muslim Women's Online Discuccions of Gender Relations in Islam". *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30(3), pp. 425-435.
- Pirandello, L. (1978). *Sei personaggi in cerca di autore*. Milano: Gli Oscar Mondadori.
- Pirandello, L. (2010), *Uno, Nessuno, Centomila*. Bacheca Ebook.
- Piselli, F. (1997). "Il network sociale nell'analisi dei movimenti migratori". *Studi Emigrazione*, 125, pp. 2-16.
- Piselli, F. (eds.) (1995). *Reti: l'analisi dei network nelle scienze sociali*. Roma: Donzelli.
- Planet, A. I. (2008a). "Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas de gestión". En A. I. Planet y J. Moreras, *Islam e Inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 9-52.
- Planet, A. I. (2008b). "Laicidad, Islam e inmigración en la España contemporánea". *IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.
- Planet, A. I. (2012). "Diversidad religiosa y migración en la España de hoy. Análisis de actitudes y del marco legal". E Aja, J. Arango y J. O. Alonso (eds.), *La hora de la integración. Anuario de la inmigración en España*. Barcelona: Edicions CIDOB, pp. 104-125.
- Planet, A. I. (2014). "¿Nuestro Islam?": De cuestión histórica a debate social, Conferencia "Orientalismos periféricos: Academia e estudios árabes e islámicos. *Países do sul europeu e americano*, 22/24 de mayo, Lisboa (documento inédito).
- Planet, A. I., y Ramos, F. (2006). *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

- Planet, A. I., y Moreras, J. (2008). *Islam e Inmigración. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Portes, A., y Min, Z. (1992). "Gaining the Upper Hand: Economic Mobility Among Immigrant and Domestic Minorities". *Ethnic and Racial Studies*, 15, pp. 491-522.
- Portes, A., y MacLeod, D. (1996). "Educational progress of children of immigrants: The roles of class, ethnicity and school context". *Sociology of Education*, 69, pp. 255-275.
- Portes, A., y Rumbaut, G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Portes, A., y Aparicio, R. (et al.) (2009). *La Segunda Generación en Madrid: Un estudio longitudinal*. (Documento online, <http://www.thefamilywatch.org/doc/doc-0027-es.pdf>., última visita 20/09/2016).
- Portes, A., y Vickstrom, E. (et al.) (2013). "Hacerse adulto en España. Autoidentificación, creencias y autoestima de los hijos de inmigrantes". *Papers*, 98 (2), pp. 227-261.
- Prevelakis, G. (ed.) (1996). *The networks of diasporas*, Paris, L'Harmattan.
- Provansal, D. (1997). "La inmigración extracomunitaria desde la perspectiva de las ciencias sociales". *Quaderns d'Antropologia*, 11, pp. 7-26.
- Pugliese, E. (2002). *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Bologna il Mulino.
- Psathas, G. (2004). "Alfred Schütz's Influence on American Sociologists and Sociology". *Human Studies*, 27, pp. 1-35.
- Pugliese, E. (a cura di) (2000), *Rapporto immigrazione. Lavoro, sindacato, società*, Ediesse, Roma.
- Puwar, N., y Raghuram, P. (eds.) (2003). *South Asian Women in the Diaspora*, Oxford: Berg.
- Rahnema, S. (2006). "Islam in diaspora and challenges to multiculturalism". En M. Haideh, *Muslim Diaspora: Gender, culture and identity*. Abingdon: Routledge, pp. 23-38.

- Quintero, P. (2005). "Naturaleza, cultura y sociedad. Hacia una propuesta teórica sobre la noción de sociabilidad", *Gazeta de Antropología*, 21 (Documento en internet, http://www.ugr.es/~pwlac/G21_21Pablo_Quintero.html).
- Ramadan, T. (2002). *Essere europeo musulmano*. Troina: Oasi Editrice.
- Ramadan, T. (2006). *L'Islam in Occidente: La costruzione di una nuova identità musulmana*. Milán: Rizzoli.
- Ramadan, T. (2008). *Noi musulmani europei*. Roma: Datanews.
- Ramadan, T. (2009). *La riforma radicale. Islam, Etica e Liberazione*. Milano: Rizzoli.
- Ramadan, T. (2011). *Mi visión del islam occidental*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Editorial Catarata.
- Ramji, H. (2003). "Engendering Diasporic Identities". En N. Puwar y P. Raghuram (eds.), *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, pp. 227-242.
- Ramji, H. (2005). "Exploring Intersections of Employment and Ethnicity Among British Pakistani Young Men". *Sociological Research Online*, 10 (4) (Documento online, <http://www.socresonline.org.uk/10/4/ramji.html>, última visita 7/11/2015).
- Ramji, H. (2007). "Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims". *Sociology*, 41 (6), pp. 1171-1189.
- Raymond, G., y Modood, T. (eds.) (2007). *The Construction of Minority Identities in France and Britain*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Reinares, F. (2003). *Terrorismo global*, Madrid: Taurus
- Reinares, F. (2014). Cómo evitar procesos de radicalización. *El Mundo*, 24 de agosto de 2014 (Documento disponible en internet, <http://www.elmundo.es/espana/2014/08/24/53f8df26ca47416e258b458a.html>)
- Reyneri, E. (1979). *La catena migratoria*. Bologna: il Mulino.
- Ricoeur, P. (1971). "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *Social Research*. 38, pp. 529-562.

- Ríos, F. M. (2005). “De la Restauración a la Reconquista: la contrucción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)”. *La España medieval*, 28, pp. 379-414.
- Rivera, A. (2003). *Estranei e nemici*. Roma: Derive e Approdi.
- Rivera, A. (2005), *La guerra dei simboli, Veli postcoloniali e retoriche sull’alterità*, Bari: Dedalo.
- Rivera, A. (eds.) (2002). *L’inquietudine dell’Islam*. Bari: Dedalo.
- Rizo, M. (2006). “George Simmel, Sociabilidad e Interacción: Aportes a la ciencia de la comunicación”. *Cinta moebio*, 27, pp. 266-283 (Documento en internet, <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/25941/27254>, última visita 20/09/2016).
- Rodríguez, C. (2007a). *Turquía. La apuesta por Europa*. Madrid: La Catarata.
- Rodríguez, C. (2007b). “Turquía: secularismo, islam y la Unión Europea”. *Política Exterior*, XXI (118), pp. 25-31.
- Rohe, M. (2008). “Norms in Germany and Europe”. En A. Al-Hamarneh y J. Thielmann (eds.), *Muslim Minorities, vol. 7. Islam and Muslims in Germany*. Leiden-Boston: Brill, pp. 49-32.
- Romania, V. (2008). *Le cornici dell’interazione: La comunicazione interpersonale nei contesti della vita quotidiana*. Napoli: Liguori.
- Romano, J. E., y Santamaría, E. (2010). “Despensar la “inmigración” (O un intento de conocer mejor las movilidades y alteraciones sociales contemporáneas)”. *Athenea Digital*, 18, pp. 17-29.
- Romero, C. (2006). “Articulaciones Identitarias: Prácticas y Representaciones de género y «raza»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid). Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Romero, C. (2010). “Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del hiyab desde el feminismo interseccional”. *Revista de Estudios de juventud*, 89, pp. 15-38.

- Romero, C. y García, S. (2003). "Saturaciones Identitarias: De Excesos, Materialidades, Significación y sus (In) Visibilidades". *Clepsydra. Revista de Estudios de género y teoría feminista*, 2, pp. 37-56.
- Roy, O. (1998). "Naissance d'un islam européen". *Esprit*, 239, pp. 10-35.
- Roy, O. (1999). *Vers un islam européen*, Paris : Esprit.
- Roy, O. (2003). *El Islam Mundializado: Los Musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Roy, O. (2004). *L'impero assente. L'illusione americana e il dibattito strategico sul terrorismo*. Roma: Carrocci editore.
- Roy, O. (2005). *La laïcité face à l'Islam*, Paris : Édition Stock.
- Rozenberg, D. (1996). "Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 96, pp. 245-265.
- Rumbaut, R. G. (1997). "Ties that bind: immigration and immigrant families in the United States". En A. Booth, A. Crouter y N. Landale, (eds.), *Immigration and the Family*. New Jersey: Lawrence Erlbaum, pp. 3-45.
- Rumbaut, R. G. (2004). "Ages, life stages and generational cohorts: decomposing the immigrant first and second generations in the United States". *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1160-1205.
- Saada, E. (2000). "Abdelmalek Sayad and the Double Absence: Toward a Total Sociology of Immigration". *Culture and Society*, Spring, 18 (1), pp. 28-47.
- Safran, W. (2003). "Recent French Conceptualizations of Diaspora". *Diaspora*, 12 (3), pp. 437-441.
- Said, E. W. (2005). *Cubriendo el Islam: Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Mondadori S. A.
- Said, E. W. (2006). *Orientalismo: L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Gianfranco Feltrinelli Editore.
- Saint-Blancat, C. (1997). *L'islam de la diaspora*, Paris: Bayard Editions.

- Saint-Blancat, C. (1999). *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (2002). "Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality". *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1), pp. 138-151.
- Sales, R. (2012). "Britain and Britishness: Place, belonging and exclusion". En A. Waqar y S. Ziauddin, *Muslims in Britain: Making social and political space*. Oxon: Routledge, pp. 33-53.
- Salvatore, A. (2004). "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), September, pp. 1013-1031.
- Salvatore, A. (2007). *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Salvatore, A., y Eickelman, D. F. (2004). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- Salvatore, A., y LeVine, M. (2005). *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Samad, Y. y Kasturi, S. (ed.) (2007). *Islam in the European Union: Transnationalism, Youth and the War on Terror*. Oxford: Oxford University Press.
- Santamaría, E. (2002a). *La incógnita del extraño: una aproximación sociológica de la "inmigración no-cumunitaria"*. Barcelona: Anthropos.
- Santamaría, E. (2002b). "Inmigración y barbarie: La construcción social y política del inmigrante como amenaza". *Papers*, 66, pp. 59-75.
- Santelli, E. (2004). De la «deuxième génération» aux descendantes d'immigrés maghrébins, *Temporalité* (Documento online, <https://temporalites.revues.org/714#entries>], última visita 09/11/2015).
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

- Sayad, A. (1976). *L'immigration algérienne en France*. Paris : Entente.
- Sayad, A. (1992). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruselas : De Boeck
- Sayad, A. (1999a). *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Paris : Seuil.
- Sayad, A. (1999b), “ Immigration et «pensée d'État» ”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129, septembre, pp. 50-56.
- Schammah, G. S. y R., Raanan (eds.) (2011). *El otro en la España contemporánea: Prácticas, discursos y representaciones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- Schiffauer, W. (2007). “From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe”. En A. al-Azmeh y F. Effie, *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 68-95.
- Schnitman, F. (1998). “Introducción. Ciencia, cultura y subjetividad”. En F. Schnitman, (eds.), *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF, pp. 15-36.
- Schütz, A. (2008). *El problema de la realidad social: Escritos I*. Madrid: Amorrortu Editores [*Collected Papers: I. The Problem of Social Reality*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962].
- Schütz, A. (2003). *Estudios sobre teoría social: Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu Editores [*Collected Papers: II. Studies in Social Theory*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964].
- Schütz, A., y Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sclavi, M. (2000). *Arte di ascoltare e mondi possibili: Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*. Milano: Le Vespe.
- Scott, D., y Hirschkind, C. (eds.) (2006). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.

- Şen, F. (2008). "Euro-Islam: Some Empirical Evidences". En A. Al-Hamarneh y J. Thielmann (eds.), *Muslim Minorities, vol. 7. Islam and Muslims in Germany*. Leiden-Boston: Brill, pp. 33-48.
- Shakeri, E. (2000). Muslim Women in Canada: Their Role and Status as Revealed in the *Hijab* Controversy. En Y. Y. Haddad y L. J. Esposito (eds.), *Muslim on the Americanization Path?*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 129-144.
- Shaw, A. (2000). *Kinship and Continuity: Pakistani Families in Britain*. London-New York: Routledge.
- Sheffer, G. (2006). "Transnationalism and Ethnonational Diasporism". *Diaspora*, 15 (1), pp. 121-145.
- Silverstein, B. (2005). "Islamist Critique in Modern Turkey: Hermeneutics Genealogy". *Comparative Studies in Society and History*, 47 (1), pp. 134-160.
- Simmel, G. (1989). *Sociologia*. Torino: UTET.
- Simmel, G. (1995), *La Metropoli e la Vita dello Spirito*. Roma: Armando Editore.
- Simmel, G. (1998). "Contribuciones para una epistemología de la religión". En G. Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 247-262.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Simmel, G. (2005). *El Problema Religioso*. Buenos Aires: Prometeo.
- Solé, M., y Rodríguez, J. (2004). "Pakistaníes en España. Un estudio basado en el colectivo de la ciudad de Barcelona". *Revista CIDOB de relaciones internacionales*, 68, pp. 98-118.
- Spivak, G. C. (2004). *Critica della ragione postcoloniale*. Roma, Maltemi.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbius Tertius*, 6, 175-235.
- Spradley, J. (1979). *La entrevista etnográfica*. Nueva York: Holt, Rinehart Winston.
- Stallaert, C. (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación históricoantropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.

- Suárez, Á. (2014). “La etnicidad frente al Islam: El discurso de identidad de las comunidades amazighes en España”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 6, pp. 1-20.
- Sunier, T. (2012). “Beyond the domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European societies”. *Journal of Muslim in Europe*, 1, pp. 189-208.
- Tarrés, S., y Jordán, J. (2007). “Movimientos musulmanes y prevención del yihadismo en España: la Yama’a at-Tabligh Al-Da’wa”. *Athena Paper*, 2(1), pp. 21-33.
- Tatary Bakry, R. (1995). “Libertad Religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España”. En A. Montserrat (eds.) (1995), *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, pp. 165-172.
- Téllez, V. (2008). “La juventud musulmana de Madrid responde: Lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, 6, septiembre-diciembre, pp. 133-143.
- Téllez, V. (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmanidad”*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Téllez, V. y S. Madonia (2017), Making Visible “Invisibilized” Spanish Muslim Youth. En Planet A. I. (ed.), *Observing islam in Spain*, Brill, (pendiente de publicación).
- Terray, E. (2004). “Headscarf Hysteria”. *New Left Review*, 26, March-April, pp. 118-127.
- Terrén, E. (2011). “Identidades desterritorializadas. El sentimiento de pertenencia nacional entre los adolescentes de familias inmigradas”. *Papers*, 96, 1, pp. 97-166.
- Tibi, B. (2003a). *Euro-Islam: L’integrazione mancata*, Padua: Marsilio Editrice.
- Tibi, B. (2003b). “Los inmigrantes musulmanes de Europa, entre el Euro-Islam y el Gueto”. En N. Alsayyad y M. Castells (eds.), *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 55-80.

Tibi, B. (2008). *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Abingdon Oxon: Routledge.

Tietze, N. (2002). *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: Les constructions subjectives de l'identité*. Paris : L'Harmattan.

Tyler, A. S. (1991). "Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento". En J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 183-205.

Touraine, A. (2002). *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?* Milano: Il Saggiatore.

Tribalat, M. (1995). *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris, La Découverte.

Trujillo, H. (2009). "Hacia una mejor comprensión psicológica del terrorismo: reclutamiento, ideología y violencia". *Revista de Psicología Social*, 24, pp. 163–181.

Trujillo, H., y Moyano, M. (2008). "El sistema educativo español en la prevención de la radicalización yihadista". *Athena Intelligence Journal*, 3, pp. 75–83.

Trujillo, H., Jordán J., Gutiérrez, J., y González-Cabrera, J. (2009). "Radicalization in prisons? Field research in 25 Spanish prisons". *Terrorism and Political Violence*, 21, pp. 558–579.

Trujillo, H., León, C., Sevilla, D., y González-Cabrera, J. (2010). "Riesgo de radicalización islamista en las mezquitas de una ciudad española". *Psicología Conductual*, 18 (2), pp.423-440.

Varela, J. (1994). "Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español". *Studia Historica. Historia Contemporánea. Estudios sobre nacionalismo español*, 12, pp. 31-43.

Varisco, M. D. (2010). "Muslims and the media in the blogosphere". *Cont Islam*, 4, pp. 157-177.

Venel, N. (2004). *Musulmans et citoyens*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Venel, N. (2005). « Francités, Islamités : Composition citoyennes et religieuses des jeunes musulmans français d'origine maghrébine ». *French Politics, Culture, and Society*, 23 (1), pp. 88–100.
- Veredas Muñoz, S. (2011). « Identidad étnica y género entre adolescentes de origen marroquí ». *Papers*, 96 (1), pp. 117-144.
- Vernik, E. (2002). “Prefacio”. En G. Simmel, *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 11-22.
- Vertovec, S. (2002). “Islamophobia and Muslim Recognition in Britain”. En Y. Haddad, *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 19-35.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. Abingdon: Routledge.
- Viguera, M. J. (1995). “Al-Andalus como interferencia”. En M. Abumalham (eds.), *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, pp. 61-70.
- Voas, D., y Fleischmann, F. (2012). “Islam moves West: Religious Change in the First and Second Generations”. *Annual Review of Sociology*, 38, pp. 525-545.
- Waqar, U. A., y Ziauddin, S. (2012). *Muslims in Britain: Making social and political space*. Oxon: Routledge.
- Watzlawick, P. (2013). *El arte de amargarse la vida*. Barcelona: Herder.
- Weber, M. (2009). *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2010). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Werbner, P. (2002). *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*. Oxford: James Currey.
- Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Williams, H. R. (2011). “Creating an American Islam: Thought on Religion, Identity and Place”. *Sociology of Religion*, 72 (2), Summer, pp. 127-153.

Williams, R. H., y Vashi, G. (2007). "Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves". *Sociology of Religion*, 68 (3), Autumn, pp. 269-287.

Wilson, P. T. (1970). "Normative and Interpretative Paradigms in Sociology". En J. D. Douglas (eds.), *Everyday Life: Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 57-80.

Wulff, F. (2003). *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica.

Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

Yavuz, M. H. (2004). "Is there a Turkish Islam? The emergence of convergence and consensus". *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (2), pp. 213-232.

Yükleyen, A. (2011). *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*. Syracuse: Syracuse University Press.

Zanfrini, L. (2004). *Sociologia delle migrazioni*. Como: Laterza e Figli.

Ziebertz, H.G., y Riegel, U. (eds.) (2008). *Europe: secular or post-secular?* Munster: Lit. Verlag.

Zine, J. (2001). "Muslim youth in Canadian schools: Education and the politics of religious identity". *Anthropology and Education Quarterly*, 32(4), pp. 399-423.

Zine, J. (2002). "Muslim women and the politics of representation". *American Journal of Islamic Social Sciences*, 19 (4), pp. 1-23.

Zine, J. (2006a). "Between Orientalism and fundamentalism: Muslim women and feminist resistance". *Muslim World Journal of Human Rights*, 2 (2), pp. 1-26.

Zine, J. (2006b). "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". *Equity and Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.

Zine, J. (2008), "Honour and identity: An ethnographic account of Muslim girls in a Canadian Islamic school". *Tapia: Canadian Journal of Cultural Studies*, 19 (39), pp. 39-67.

ANEXOS

ANEXO I: ETNOGRAFÍA

<i>Lugar</i>	“Activismo”	Mezquita	Redes sociales
<i>Fecha</i>	Diciembre 2010- Diciembre 2014	Octubre 2012- Finales 2014	2013-2015
<i>Tipo participación</i>	Participante	Participante	No participante
<i>Frecuencia semanal</i>	2-3 días	3-4 días	12-15 horas

ANEXO II: ENTREVISTAS INDIVIDUALES

	Sexo	Nombre	Fecha entrevista	Entrevistador	Edad	Origen
E.1	H	Âkil	07/07/2011	Entrevista exploratoria	26	Padre sirio/musulmán madre española católica
E.2	H	Akram	10/01/2012	P.1	25	Sirio
E.3	H	Zamir	10/01/2012	P.1	23	Padre sirio/musulmán madre española/católica
E.4	H	Hazim	16/01/2012	P.1	27	Marroquí
E.6	M	Fariha	23/01/2012	P.1	32	Marroquí
E.7	M	Iris	28/01/2012	P.1	24	Sirio
E.8	M	Kala	11/02/2012	P.1 y P.2	22	Sirio
E.9	M	Hamida	19/02/2012	P.1. y P.2	22	Marroquí
E.11	H	Razi	23/03/2012	P.1	23	Sirio
E.12	M	Jalila	25/03/2012	P.2	23	Marroquí
E.13	M	Sadira	25/03/2012	P.2	25	Sirio
E.14	H	Tawfik	25/03/2012	P.1	32	Sirio
E.15	M	Zaina	30/03/2012	P.1	27	Sirio
E.17	M	Sara	31/03/2012	P.1 y p.2	22	Sirio
E.18	M	Farah	27/04/2012	P.1 y P.2	24	Sirio
E.19	H	Muhammad	31/04/2012	P.1	24	Sirio
				P.1 Salvatore Madonia		
				P.2 Layla Yandali		

ANEXO III: ENTREVISTAS EN GRUPO

	sexo	Nombre	Fecha entrevista	entrevistador	edad	origen
E. 5.1	M	Aamaal	18/01/2012	P.1	18	Marroquí
E. 5.2	M	Bashira	18/01/2012	P.1	20	Siria en Madrid desde los 14 años
E.10.1	M	Karma	04/03/2012	P.2	28	Palestino
E.10.2	M	Jasmin	04/03/2012	P.2	30	Palestino
E.16.1	M	Hana	31/03/2012	P.1 y P.2	20	Marroquí
E.16.2	M	Tahiya	31/03/2012	P.1 y P.2	22	Ecuador (conversa)
				P.1 Salvatore Madonia		
				P.2 Layla Yandali		

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración I: Actividades de sensibilización ciudadana... ..	196
Ilustración II: Colaboración con otros colectivos	197
Ilustración III: Recogida y envío de ayuda humanitaria.....	198
Ilustración IV: Divulgación cultural y social	199
Ilustración V: Carteles de actividades organizadas por asociaciones de jóvenes musulmanes de Madrid.....	324